Pamph
HEc.13
C

Calvin, Jean

Calvins Lehre von der Kirche

in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu seiner Vertreibung aus Genf

---

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Theodor Werdermann,
cand. theol.
aus Essen (Ruhr)

Halle a. d. S.
Buchdruckerei des Waisenhauses
1909

Neben Luther ist sein Schüler[1] Calvin für die Geschichte der protestantischen Theologie und Kirche und damit auch für unsere ganze heutige religiöse und kulturelle Lage von höchster Bedeutung.

Es wäre müßig, darüber zu streiten, ob Calvin den anderen Reformatoren gleichzustellen oder als ein Mann der zweiten Generation, als „Epigone", zurückzuschieben sei. Wir brauchen ihn nicht mit so übertriebenen Worten zu erheben, wie es etwa Adolf Zahn tut.[2] Aber wir werden uns auch nicht der Erkenntnis seines Wertes verschließen können, wenn wir die Erinnerung an die außerordentlich hohe Wirkung in uns wachrufen, die für die äußere und innere Geschichte des Protestantismus von ihm ausging. Der Calvinismus war es wesentlich, der den schweren Kampf mit der jesuitischen Gegenreformation durchführte. Er gab dem Denken und dem Leben der Protestanten bestimmende Richtlinien und hat so auch tief auf die allgemeine Geschichte der neueren Zeit und die Gestaltung der Gegenwart eingewirkt. Um dem zuzustimmen, ist es nicht nötig, daß man all den großzügigen Gedanken des für den

1) Calvin selbst hat Luther stets als seinen Lehrer anerkannt. Vergl. A. Lang, „Luther und Calvin". Deutsch-Evangelische Blätter 1896.

2) A. Zahn, Die beiden letzten Lebensjahre von J. Calvin. Leipzig 1895. S. 6. „Calvin ist in der Lehre fehlerlos: sein Bekenntnis ist die Summe aller Ergebnisse der Reformation. — Über Calvin hinaus gibt es keine Verbesserung, keinen Fortschritt. Er ist die Krone aller Lehrentwicklung der christlichen Kirche." Vergl. schon ähnlich Beza, Opera Calvini Bd. 21 S. 23.

Calvinismus als Lebensprinzip so außerordentlich begeisterten Abraham Kuyper [1] folge. Wir finden diese Erkenntnis auch sonst vertreten. Gerade in den letzten Jahren haben einige nichttheologische Arbeiten auf den Calvinismus als den Mutterboden wichtiger Bestandteile unserer gegenwärtigen Kultur geführt. Georg Jellineck („Die Erklärung der Menschen- und Bürgerechte". 2. Aufl. Leipzig 1904) glaubt, daß aus ihm der moderne Toleranzgedanke erwachsen sei. Max Weber („Protestantismus und ‚Geist' des Kapitalismus." Archiv f. Sozial-Wissenschaft und Sozial-Politik XX und XXI) sieht in seiner zur weltoffenen Askese neigenden Ethik die Voraussetzung zum „Geist" des modernen Kapitalismus. Nun mag ja die Korrektur, die Ernst Troeltsch[2] gibt, daß nämlich hier doch sehr das Täufertum einwirke, in manchem richtig sein.[3] Aber schon das ist sehr beachtenswert, daß diese Ideen gerade auf calvinistischem Gebiet zuerst Fuß faßten. Und auch das ist sicher, daß das Täufertum in Holland und England selbst wieder vom Calvinismus stark beeinflußt worden ist.[4] — Gegenwärtig machen die vom Calvinismus direkt abhängigen außerlutherischen Kirchengemeinschaften den bei weitem größten Teil des Protestantismus aus, und gerade im letzten Jahrhundert hat sich auch das Luthertum selbst seiner Einwirkung immer weniger verschließen können.

Nun muß man sich freilich hüten, für alles, was wohl als Calvinismus bezeichnet wird, Calvin selbst verantwortlich zu machen. Er würde sich ohne Zweifel gegen manche Sätze, die Kuyper in

---

1) Vergl. unter seinen zahlreichen vielfach auch ins Deutsche übersetzten Schriften besonders: „Reformation wider Revolution", übersetzt von M. Jaeger, Gr.-Lichterfelde 1904. Zu Kuyper überhaupt: Römer, Eine calvinistische Weltanschauung, in Evangelisches Gemeindeblatt für Rheinl. und Westf. 1903 S. 77 ff.

2) Vergl. „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit", in „Kultur der Gegenwart" I, 4, 1. Berlin und Leipzig 1906, und: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt". Hist. Zeitschrift 1906.

3) Gegen eine direkte Ableitung der völligen Gewissensfreiheit auch schon E. F. K. Müller, „Über religiöse Toleranz". Erlangen 1902.

4) Zur Frage nach der Bedeutung des Calvinismus für die heutige Kultur, vergl. noch: L. Elster, J. Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. Jahrb. f. Nationalök. und Statistik 1878. — F. Cauer, Die Reformation und die Arbeit. Reform. Kirchenzeit. 1902. — L. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit, im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrh. Bonn 1903. — F. J. Schmidt, Kapitalismus und Protestantismus. Preuß. Jahrb. 1905 Bd. 122. — P. A. Diepenhorst, Calvijn en de economie. Wageningen 1904.

seinen gedankenreichen Vorlesungen über den Calvinismus ausspricht, gesträubt haben. Aber es ist nicht zu verkennen, daß seine Einwirkung eine sehr nachhaltige und tiefgehende gewesen ist. Sein Streben, auch sich selbst dem Worte Gottes zu unterwerfen, und die außergewöhnliche Schärfe seines Geistes waren die Voraussetzung dazu. Sein auf eifrigem Bibelstudium und umfassendem Wissen beruhendes systematisches Werk, die Institutio religionis christianae, erweitert durch seine zahlreichen Kommentare, erleichterte sehr ein gründliches Erfassen seiner Gedanken. Wie weit hinaus diese aber durch seine Schüler und seine Briefe getragen wurden, das sehen wir mit Staunen aus dem thesaurus epistolicus der Braunschweiger Ausgabe seiner Werke.[1] So ist also Calvin selbst für all die verschiedenen Lebensbetätigungen, die man wohl unter dem Sammelnamen des Calvinismus zusammenfaßt, von grundlegender Bedeutung.

Dann aber ist das Gebiet, mit dem sich die vorliegende Arbeit beschäftigt, für die Erkenntnis der dogmenhistorischen Stellung von Calvins Theologie sowie für das Verständnis seiner Tätigkeit und seiner Persönlichkeit besonders wichtig.

Schon Schleiermacher[2] wollte den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus aus der verschiedenen Bedeutung, die der Kirche zugewiesen werde, herleiten. Er fand hierin manche Nachfolger. So sagt z. B. Heppe: „Die Idee des evangelischen Protestantismus vermag nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt zu werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriff der Kirche aufgefaßt wird." (Gesch. des deutschen Protest. von 1558—1581 Bd. 1; 1852 S. 3.) A. Ritschl stimmt dem völlig bei, ja betrachtet es als eine notwendig zu ziehende Folgerung, „daß auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche

---

1) Diese von Baum, Cunitz, Reuss in Straßburg begonnene Ausgabe wird im folgenden mit O. C. zitiert, die Bände numeriert nach Calvins Werken. Um die Bandzahlen des corpus reformatorum zu erhalten, braucht man nur 28 zu addieren. Zu den Briefen findet man manche Korrekturen bei Herminjard, Correspond. des réformateurs dans les pays de langue française. Gen. 1866—1897. Ferner Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901 S. 159 f., 485; 1903 S. 323 ff.; 1904 S. 157; 1905 S. 405, auch noch Kleinigkeiten in den letzten Bänden Ferner F. L. Rutgers, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden etc. 2. Aufl. Leiden 1901, der im Register S. 244 ein Verzeichnis der notwendigen Zufügungen und Verbesserungen gibt.

2) „Der christliche Glaube", 2. Aufl. 1830 § 24.

versteht". (Die Entstehung der luth. Kirche. Ges. Aufsätze I 1893 S. 170.) Und m. E. mit Recht glaubt auch Fr. Sieffert den „reformatorischen Kirchenbegriff unter die Prinzipien des Protestantismus" einreihen zu müssen. (Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Predigerverein 1877 S. 26 ff.) So steht also zu erwarten, daß wir bei der Untersuchung dieses speziellen Gebietes überhaupt für die dogmenhistorische Stellung Calvins Aufschlüsse erhalten.

Aber auch wenn wir unseren Blick auf Calvin allein richten, verspricht unsere Untersuchung Beiträge zu einer gerechten Würdigung seines Denkens und Tuns,[1] weil hier zwei besonders hervortretende Züge an ihm zusammentreffen: seine systematische und seine praktische Begabung. Wie sehr Calvin immer bemüht war, seine Darlegung der christlichen Lehre systematisch zu ordnen und ineinander zu fügen, und wie weitgehend ihm das gelungen ist, das zeigt uns die Geschichte seines Hauptwerkes, der institutio rel. christ.[2] Die erste Ausgabe von 1536 erreicht in der Geschlossenheit ihres Aufbaues noch nicht die ursprüngliche Form von Melanchthons loci communes. Die letzte Ausgabe von 1559 aber ist dann zu dem bewundernswert durchdachten und organisch entwickelten Werk geworden, dem man darin wohl mit Recht in den folgenden Jahrhunderten bis auf Schleiermachers „Glaube" kein Werk gleichstellen zu können meint.[3]

Und wie großartig ist seine praktische Tätigkeit gewesen, zunächst schon in Genf! Er, der landesflüchtige Fremdling, der so oft kranke, von Natur ängstliche Mann vermag es, eine Stadt wie Genf so ganz umzuwandeln, durch so viele und schwere Kämpfe hindurch den Zustand der vorher so wirren Stadt in diesem rohen Zeitalter seinem Ideal anzunähern. Zeitweise war er in Wirklich-

---

1) F. W. Kampschulte, J. C. etc. I. Leipzig 1869 S. 265. „Die Lehre von der Kirche ist eine der wichtigsten und folgenreichsten in dem Calvinischen System."

2) Vergl. die Prolg. zu O. C. 1 und J. Köstlin, Calvins Inst. nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Studien und Kritiken 1868. — Über die Methode Calvins auch J. Bohatec, Die Methode der reform. Dogmatik. St. u. Kr. 1908.

3) So müssen wir auch Krauss zustimmen, wenn er „das protest. Dogma von der unsichtb. Kirche" 1876 S. 42 sagt: „In dogmatischer Abhängigkeit von allen drei älteren Reformatoren steht Calvin, allen dreien aber, wenn nicht an originalen Gedanken, so doch an dogmatischem Talent überlegen." Vergl. W. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren aufgefaßt in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang. Preuß. Jahrb. Bd. 75 S. 74.

keit, wenn auch nicht rechtlich und äußerlich, der Herrscher von Genf. Auf seiner geistigen Überlegenheit und seinem aus innerstem Triebe erwachsenen Eifer für die Ehre Gottes beruhte sein Einfluß. Noch größer aber muß uns Calvin in seiner Tätigkeit erscheinen, wenn wir auf sein Vaterland schauen.[1] Wieviele hat er dort durch seine Briefe ermahnt und angefeuert, getröstet und beraten! Und wie versteht er es auf sein Ziel hinzuarbeiten, ohne doch irgendwie sich in die unredlichen politischen Künste seiner Zeit einzulassen! Welch ehrliches, für die Ausbreitung des Evangeliums gerade auch in seinem Heimatlande glühendes Herz spricht nicht aus seinen Briefen zu uns! So ist auch die Bildung der so opferfreudigen, tapferen Hugenotten-Kirche sein Werk.

Zu arbeiten für die Kirche Christi, das füllte Calvins Leben, fast möchte man sagen, in einer großartigen Einseitigkeit aus.[2] In seinem letzten Brief vom Mai 1564 an seinen alten Freund und Mitkämpfer Farel, schreibt er: „Lebe wohl! bester, trefflichster Bruder! Wenn Gott will, daß Du mich überlebst, so gedenke in Deinem Leben an unsere Gemeinschaft. Soweit sie der Kirche Gottes nützlich war, so weit wird uns ihre Frucht im Himmel bleiben.“ [3] Von dem also nur, was er für die Kirche Nützliches hat tun können, verspricht sich Calvin Frucht über den Tod hinaus. Gerade auch dieser Zug hat überall, wohin sein Einfluß reichte, nachgewirkt; und auch wenn es Hundeshagen als ein grundlegender Vorzug des reformierten Protestantismus dem lutherischen gegenüber erscheint, daß er das soziale Moment im Christentum bewahre, und wenn es nach ihm auch dem Reformiertentum eigentümlich ist, daß es das Attribut der Heiligkeit bei der Kirche betone,[4] so gilt das beides eben schon von Calvin.

---

1) Vergl. Karl Müller, C. u. die Anfänge der Hugenotten Kirche. Preuß. Jahrb. 1903 Bd. 114. E. Marcks, Coligny I, 1. Stuttgart 1892.

2) So nennt auch Scheibe (Calvins Prädestinationslehre. Halle 1897 S. 77) Calvin einen „vor allem und letztlich von religiösen Gesichtspunkten und kirchlichen Zwecken geleiteten Mann“.

3) Vergl. auch ep. 3203 O. C. 18 S. 93. ego vero ex omnium memoria deleri facile patiar, modo ne intereat laborum fructus, quos in ecclessias utilitatem sincero rectoque studio hactenus impendi: a quo fine, qui mihi semper fuit propositus, ut tantillum deflectam, nulla efficiet ingratitudo vel praevitas. Vergl. auch was Beza über Calvins Verhalten in seiner letzten Krankheit sagt: Outre cela jamais il ne s'est espargné aux affaires des Eglises, respondant et de bouche et par escrit quand il en estoit besoin: encores que de nostre part nous luy fissions remonstrances d'avoir plus d'esgard à soy. O. C. 21 S. 42.

4) Vergl. „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus“ I. Wiesbaden 1864.

Nach all dem muß nun wohl eine Untersuchung des Gebietes wichtig sein, auf dem sich Calvins systematische und praktische Veranlagung treffen. Und wo ist das mehr der Fall als in seiner Lehre von der Kirche? Hierhin zielt der ganze Aufbau der Gedanken in der Institutio von 1559. Die Kirche faßt in sich all die externa media zusammen, vermittelst derer nach Gottes Willen die Aneignung des Heils für die Menschen geschieht. Und all die Darlegungen der drei ersten Bücher haben in der Institutio von 1559 nur insofern Wert, als sie auf die Aneignung des Heils hinführen. Diese nun in ihrer innerlich individuellen Art auch in ihrer äußeren, Gott gewollten Ordnung den beiden Extremen des Katholizismus und des Anabaptismus gegenüber zur Durchführung zu bringen, dafür war der Ort in Calvins System eben bei seiner Lehre von der Kirche gegeben. —

Bei der bedeutsamen Stellung, die Calvins Lehre von der Kirche einnimmt, ist zu erwarten, daß sie häufiger schon beachtet worden ist. In unserer deutschen Literatur ist jedoch dieses Thema noch nicht besonders aufgenommen worden.[1] Nur bei Gelegenheit allgemeinerer Arbeiten über Calvin oder über die Lehre von der Kirche wurde bei uns bisher auch Calvins Lehre von der Kirche herangezogen. Dabei ist sie nicht zu ihrem Recht gekommen. Vor allem fehlt, abgesehen von kleinen Bemerkungen (vergl. besonders J. Köstlin a. a. O.), daß die historische Entfaltung dieser Lehre bei Calvin selbst sowie auch ihre dogmenhistorische Bedingtheit beachtet worden wäre. Auch nimmt die systematische Beurteilung selten — eigentlich findet man das nur bei J. Müller, Dogmat. Abhandlungen, Bremen 1870, angedeutet und bei Fr. Sieffert a. a. O. recht betont! — genug Rücksicht auf den großen Gedankenaufbau Calvins selbst. So seien hier nur einige der wichtigsten Arbeiten kurz charakterisiert. Andere wird man im Fortgang der Untersuchung noch erwähnt finden. Wertvoll sind die Arbeiten Hundeshagens. Seine Schrift über „Die Konflikte des Zwingliianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558", Bern 1842, ist nur eine Vorarbeit für das Verständnis des dauernden Kampfes, in den Calvin auch in Genf mit den Verfechtern einer ganz anderen Anschauung über das Verhältnis von Kirche und Staat, als er sie hatte, notwendig geraten

1) Der Artikel, der in der reformierten Kirchenzeitung 1880 unter diesem Titel erschienen ist, enthält nur eine Übersetzung von Calvins Darlegungen in der Inst. 1535 (sic!).

mußte. Auch seine „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus“ I, Wiesbaden 1864, berücksichtigen vor allem diese Anwendung der Idee von der Kirche, geben aber auch sonst wertvolle Winke. Albrecht Ritschls verschiedene Arbeiten, die hier in Betracht kommen,[1] legen alle Zeugnis ab von der großen tiefdringenden Geistesschärfe dieses Theologen. Aber gerade auf unserem Gebiete muß man ihm vorwerfen, daß er zu sehr von seinen Gedanken aus seine Quellen liest und daher ihnen nicht gerecht wird. Calvin stellt in seiner Institutio von 1559 die Lehre von der Kirche dar unter dem Gesichtspunkt der externa media vel adminicula, quibus deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet. Das tritt bei Ritschl ganz zurück. Die Entfaltung bei Calvin selbst beachtet er auch kaum. Beides gilt weiter von den Ausführungen des eben hier in vielem von Ritschl abhängigen R. Seeberg in seinen „Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche“ I, Erlangen 1885. Seine nur ungefähr sieben Seiten umfassenden Bemerkungen über Calvins Lehre gehen wesentlich darauf aus, zu zeigen, daß Calvin nicht so sicher wie Luther und Melanchthon die innere Verbindung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche festgehalten habe. Die beiden obigen Ausstellungen treffen auch die neueste Darlegung über unser Thema in Georg Hoffmann: „Die Lehre von der fides implicita. II. Die Reformatoren“, Leipzig 1906. Im übrigen findet man da manche gute Beobachtungen besonders betreffend die letztlich doch voluntaristische Fassung der fides bei Calvin.[2] Alfred Krauss, „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche“, Gotha 1876, meint wohl (S. 45), daß Calvin „das Palladium der Reformation, die Unterscheidung zwischen Reich Christi und Kirche“ behalten habe, trägt aber auch nicht dazu bei, die beiden vorher gerügten Mängel zu beseitigen. Vielmehr bringt seine Gleichsetzung von Reich Gottes und unsichtbarer Kirche

---

1) Vor allem „Über die Begriffe sichtb. u. unsichtb. Kirche“, St. u. Kr. 1859 (ges. Aufsätze I S. 68 ff.). Dann „Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung“. „Geschichte des Pietismus“ I und verstreute Bemerkungen in manchen anderen Aufsätzen. Dazu vergl. S. 34 Anm. 2.

2) Der Glaubensbegriff Calvins ist hier doch viel zutreffender gezeichnet als das bei Martin Schulze geschieht, der seine Darstellung nicht vom rechten Gesichtspunkt aus orientiert. Vergl. „Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins“. Leipzig 1901 und „Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus“. Görlitz 1902.

einen fremden Gedanken an Calvins Lehre heran. Auf die Biographen Calvins, besonders Stähelin und Kampschulte, weise ich nur hin. Der letztere katholische Forscher versteht es nicht, der Lehre des Reformators gerecht zu werden, gibt vielmehr manchmal eine bedenklich schiefe Darstellung.

Eingehender ist unser Thema in der ausländischen Forschung behandelt worden. Dort sind auch eine Anzahl Monographien vorhanden. Begreiflicherweise sind es gerade die echt calvinistischen Länder, die sich an dem Studium dieser Frage beteiligt haben: die französische Schweiz, Frankreich und die Niederlande. Bei uns sind diese Arbeiten fast völlig unbekannt.[1] Ihr wissenschaftlicher Wert ist teilweise nicht hoch; sie alle fallen unter die beiden prinzipiellen Bedenken, die schon gegen die deutschen Arbeiten geltend gemacht werden mußten. Am wenigsten wertvoll sind die Arbeiten aus der Schweiz. Das Material, was sie verarbeiten, ist äußerst gering. Man beschränkt sich fast ganz auf die Institutio von 1559. Auch ist der Blick der Untersuchenden getrübt durch ihre Parteistellung in den kirchenpolitischen Kämpfen der Schweiz. Das gilt mehr oder weniger von: H. Farsat, L'Eglise d'après Calvin. Genève 1874. — Jean Favre, Exposé critique des principes ecclésiastiques de Calvin, et des institutions qui en déconlent. Lausanne 1864. — H. Daulte, L'Eglise d'après l'Institution chrétienne de Calvin. Lausanne 1885. — Und etwas weniger von C. Grosclaude, Exposition et critique de l'ecclésiologie de Calvin. Genève 1896. Wissenschaftlich bedeutend höher stehen, behandeln aber nur eine Seite unseres Themas: A. Roget, L'Eglise et l'état à Genève du vivant de Calvin in Bibliothéque universelle et Revue suisse. Genève 1865 [2] und E. Choisy, La théocratie à Genève au temps de Calvin. Gen. 1897. (Erwähnt sei hier noch der klare, einige gute Gesichtspunkte bietende Aufsatz aus der deutschen Schweiz: J. Heiz, Calvins kirchenrechtliche Ziele, aus theologische Zeitschrift aus der Schweiz. Zürich 1893.) — Von den französischen Arbeiten ist sehr minderwertig: A. Mailhet, La notion de l'Eglise dans Calvin. Montauban 1881. Wertvoller sind dagegen die Arbeiten von C. Corbière, Théorie de l'Eglise d'après Calvin. Strasbourg 1858 und A. Martin, Calvin et les confessions de foi. Montauban 1885, welch letztere ein interessantes Problem besonders herausgreift.

---

1) Ich habe sie nur mit großer Mühe und auch nicht vollzählig erhalten. Nur die seien angeführt, die mir vorlagen.

2) Diese Arbeit war mir nur zugänglich in der Übersetzung von Thelemann in „Evangel.-reform. Kirchenz." 1872.

Wissenschaftlich wirklich tüchtig sind aber die holländischen Schriften, vor allem die von Abraham Kuyper: Disquisitio historico-theologica exhibens J. Calvini et J. a Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem. Haag und Amsterdam 1862. In dieser seiner Erstlingsschrift zeigt sich schon die Klarheit, die Schärfe und das große Wissen des späteren bedeutenden Theologen und Staatsmannes. Die Schärfe der Disponierung geht schon zu weit. Oft sind zusammengehörige Gedankengänge auseinandergerissen, und das Verständnis ist dadurch naturgemäß nicht gefördert. Die ganze Amsterdamer Ausgabe von Calvins Werken scheint verarbeitet zu sein, aber ohne daß die Werke etwa nach der Zeit ihres Entstehens geordnet, oder nach ihrer besonderen Abzweckung gewürdigt wären. Dazu kommt, daß Calvins leitender Gesichtspunkt für seine Lehre von der Kirche ganz unbeachtet bleibt. So besteht denn der Hauptwert dieser Arbeit in ihrer umfassenden Stellensammlung. Für das innere Verständnis von Calvins Lehre trägt sie nicht viel bei. Vielmehr tritt ganz besonders in der zusammenfassenden Gegenüberstellung der Lehre Calvins und der a Laskos hervor, daß Calvin doch oft falsch beurteilt wird. Diese Schrift ist ein interessantes Denkmal der liberalen Periode Kuypers und schließt um so weniger eine Neubearbeitung ihres Themas aus, da ja ihr Verfasser selbst bald solch bedeutenden Umschwung in seiner Bewertung Calvins erlebte.[1] Lange nicht so gründlich wie Kuypers Schrift, aber doch bedeutend besser als die meisten französischen Arbeiten sind die beiden letzten holländischen Dissertationen, die ich hier noch nennen will. Ganz verworren erscheint Calvins Lehre von der Kirche nach J. A. Bruins, Het leerstuk over de kerk volgens Luther, Zwingli en Calvijn. Leiden 1869. Die Ursache davon liegt aber sicher nicht zum geringsten Teil in Bruins selber, darin nämlich, daß ihm Calvin als der Gründer der protestantischen Orthodoxie und diese wieder als dem Protestantismus vollständig heterogen erscheint (S. 58, 64). So bemüht sich Bruins von vornherein nicht sonderlich, Calvin zu verstehen. (Ganz dieselbe Stellung nimmt auch A. Pierson in seinen 1881, 1883, 1891 zu Amsterdam erschienenen Studien ein. Der Kampf gegen Kuyper hindert ihn, Calvin gerecht zu werden.) Die allgemein geäußerten Bedenken hat auch nicht überwunden

1) Über seinen theologischen Umschwung spricht sich Kuyper selbst aus in „Die moderne Theologie eine Fata Morgana auf christlichem Gebiete." Deutsch Zürich 1872 S. 46.

S. Schoch, Calvijn's beschouwing over kerk en staat. Groningen 1902. Auch gibt er auf manche uns wichtige Fragen keine Antwort. —

Im Hinblick auf all diese Arbeiten erscheint es mir für ein rechtes Verständnis der Lehre Calvins von der Kirche zunächst nötig, mehr historisch zu verfahren; d. h. es müssen die dogmenhistorischen Verbindungen, soweit sie Calvin negativ und positiv beeinflußt haben, beachtet werden. Ferner ist aber auch die Entstehung und Entfaltung dieser Lehre bei Calvin selbst zu beobachten. Freilich ist ja etwas Wahres darin enthalten, wenn bald tadelnd, bald lobend gesagt wird, Calvin habe seine theologischen Anschauungen kaum geändert. Es ist richtig, daß Calvin am wenigstens von allen Reformatoren das getan hat.[1]

Aber doch muß J. Köstlin, der diese Verhältnisse am eingehendsten untersucht hat, sein Resultat in folgenden Worten zusammenfassen: „Nach allem, was wir in dieser Darstellung ausgehoben haben, wird es keines weiteren Beleges dafür mehr bedürfen, daß auch bei Calvin und seiner Institutio trotz aller Festigkeit seines ursprünglichen Standpunktes eine Entwicklung stattfand" (a. a. O. S. 486). (Vergl. auch Marcks a. a. O. S. 290.) Die Bestätigung dessen werden wir auch gerade auf unserem Gebiete finden.[2]

---

1) Vergl. J. Köstlin a. a. O. — Auch die Herausgeber der O. C. im corp. reform. sagen 22 S. 10: „Calvin a tout aussi peu changé son style que sa théologie. — Schon Beza, vita Calvini O. C. 21 S. 170.

2) Bei dieser historischen Untersuchung liegt aber die Gefahr vor, daß wir den einheitlichen Überblick über Calvins Lehre verlieren. Deshalb denken wir in einem zweiten Teil, der nächstens in den von der Elberfelder ref. Gemeinde geplanten „Studien zur reformirten Theologie" erscheinen soll, an der Hand der doch wesentlich ans Ende der historischen Untersuchung zu stellenden abschließenden Ausgabe der Institutio von 1559 eine systematische Darstellung und Würdigung von Calvins Lehre von der Kirche zu geben unter Hinzuziehung der damit enger verbundenen und sie bedingenden Gedankenkomplexe sowie mit Berücksichtigung der vorausgehenden historischen Arbeit. Hier wird auch, soweit das nicht schon in dem historischen Teil geschehen mußte, am besten die Auseinandersetzung mit abweichenden Darstellungen und Urteilen erfolgen.

Historische Untersuchung.

1. Kapitel:

Die Anfänge bis zur Institutio von 1536.

a) Bis zur Auswanderung aus Frankreich.

Johann Calvin ist niemals so sehr wie Luther in den Banden der römischen Kirche gewesen (vergl. auch A. Lefranc, La jeunesse de Calvin. Paris 1888 und E. Doumergue, Jean Calvin I, Lausanne 1899). Freilich erhielt er schon mit zwölf Jahren seine erste Pfründe. Auch zeigt schon der im Jahre 1532 erschienene Kommentar zu Senecas Schrift de clementia, daß Calvin mit den Werken einer großen Anzahl von Vätern gerade auch der katholischen Kirche bekannt war; doch ist ihm die katholische Lehre niemals solch eine Lebenswirklichkeit gewesen wie dem Mönch Luther in Erfurt, wiewohl er in der Vorrede zum Psalmenkommentar (O. C. 31 S. 21) sagt, daß er dem abergläubischen Wesen des Papsttums hartnäckig ergeben gewesen sei. Er stand der katholischen Lehre viel kühler, ohne innerste Teilnahme gegenüber. Wir wissen nichts davon, daß er die Frage: wie bekomme ich einen gnädigen Gott? als ein Glied der römischen Kirche so ernst empfunden habe wie der deutsche Reformator.

Wir sehen, daß dies sein Ziel war, ein bedeutender anerkannter Gelehrter zu werden, von dem man rühmend spreche. Dazu brauchte er Ruhe; auch seiner ganzen Anlage und Herkunft nach war er ein Mann der Ordnung. Selbst nach dem gewaltsamen Bruch mit der römischen Kirche betont er stets die Notwendigkeit der Einheit in der Kirche. Da muß ihm der Gedanke der einen katholischen Kirche von vornherein besonders wertvoll gewesen sein. Die Unordnungen und Wirren, die der Abfall von Rom mit sich brachte, erschienen ihm als ein Greuel, auch schon deswegen, weil er bei seinem ängstlichen Gemüt von Natur nicht in sie hineinpaßte. (Vergl. Viguet, Etude sur le caractère distinctif de J. C. 1864. S. 22.) Darum geschieht es wohl aus eigener Erfahrung heraus, wenn er in seiner Antwort an Sadolet den evangelischen Christen am jüngsten Tage vor Gottes Richterstuhl sagen läßt, eins vor allem habe ihn zunächst von den Reformatoren zurückgehalten: die Verehrung der Kirche (O. C. 5 S. 412).

Ein gutes Dokument für die innere Stellung Calvins in dieser Zeit besitzen wir in seinem Erstlingswerk aus dem Jahre 1532: L. Annaei Senecae libri de clementia cum J. Calvini commentario. Freilich hebt Doumergue mit Recht hervor, wie stark Calvin schon hier die Kirchenväter benutze, daß er sogar die Bibel einige Male zitiere. Auch wenn dieser Biograph Calvins sagt (a. a. O. I S. 218 f.), daß Calvin damals nicht ein echter Humanist, sondern mehr eigentlich ein Augustinist gewesen sei, so mag er in gewisser Weise recht haben. Aber doch ist es bezeichnend, daß so treffliche Gelehrte, wie die letzten Herausgeber der O. C., der Meinung sein konnten, daß im Senecakommentar ein rein humanistisches Werk vor uns liege ohne eine Spur religiösen, theologischen oder biblischen Inhaltes (O. C. 5 S. XXXII). Es ist in der Tat eine philologische, von humanistischem Interesse aus entstandene Gelehrtenarbeit, die den Zweck hat, ihrem Verfasser als Gelehrtem einen Namen zu machen. — Für unsere Untersuchung bietet jedenfalls dieser Kommentar ebensowenig als die Briefe und die praefatio in Nic. Chemini antapologiam (O. C. 9 S. 785 f.), die aus der Zeit vor Mitte 1533 stammen.

Um diese Zeit trat in Calvins Leben die große Wendung, seine Bekehrung, ein.[1] Wir brauchen uns hier nicht auf die Frage einzulassen, ob diese als Resultat einer langen Entwicklung oder als ein plötzliches Ereignis zu denken sei. Für uns kommt es nur auf eine inhaltliche Bestimmung der Bekehrung Calvins an, deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die Art seiner Bekehrung für seine Frömmigkeit und seine Theologie, also auch seine Lehre von der Kirche bedeutsam gewesen ist.

Nun sind die Nachrichten, die wir über dieses wichtigste Ereignis im Leben Calvins haben, sehr spärlich. Aber zweierlei können wir doch darüber aussagen. Erstens: bei Calvin ist die Bekehrung im tiefsten ebenso wie bei Luther die Erfahrung der Befreiung von der Schuld durch die Gnade Gottes in Christo, d. h. der persönliche Heilsglaube gewesen. Denn daß das Heil des

1) So nach K. Müller, „Die Bekehrung Calvins", in den Nachrichten der Göttinger Akademie 1905. phil.-hist. Klasse S. 211. Nach A. Lang, „Luther und Calvin". Deutsch-ev. Bl. 1896 S. 322, um die Wende des Jahres 1532 und 1533. Nach demselben: „Bekehrung Calvins" 1897 S. 30 erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1533. Vergl. auch: H. Lecoultre, la Conversion de Calvin, in Revue de theologie et de philosophie. 1890 S. 5 ff. Wernle, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1906. Auch A. Lang, „Die ältesten theologischen Arbeiten Calvins", in Neue Jahrb. f. deutsche Theologie 2, S. 273 f.

Menschen im Glauben liege, das ist von Anfang bis zu Ende bei ihm die Grundlage. (Vergl. A. Lang, Bekehrung, S. 55.) Andererseits aber ist seine Bekehrung spezifisch verschieden von der Luthers und hierin dann auch gerade für die Eigenart seines Christentums bedingend. In Luther war persönlich schon lange die Frage nach einem gnädigen Gott lebendig. Seine Bekehrung bestand darin, daß ihm in seiner Sündenangst „aus Röm. 1, 17 die Gewißheit der Barmherzigkeit und Liebe seines Gottes als der Inhalt der gesamten Schrift klar wurde". (K. Müller, Calvins Bekehrung S. 220.) Von diesem Gnadenevangelium hatte Calvin schon länger in seinem Freundeskreise hören können und sicher auch gehört. Aber es war ihm nicht persönlich bedeutsam geworden. Er hatte sein Herz an anderes gehängt. Nun war ihm die Erkenntnis seiner Sünde, seiner Gottesferne aufgegangen. So wurde ihm zugleich mit der Erfahrung der Gnade das zur Gewißheit, daß es nicht anginge, ein Leben ohne Gott zu führen, daß er keine Kreatur vergöttern dürfe, sondern sich ganz Gott hingeben müsse, ihm in seinem Leben allein zu dienen. Von da aus kam er auch in seiner Theologie zu einer stärkeren Betonung Gottes, seiner Majestät und Ehre. Das führte ihn aber auch zugleich zu einer unbedingten Beugung unter die Schrift, in der er Gottes Wahrheit und Willen offenbart fand. — Die starke Theonomie seiner Gedanken wird von hier aus verständlich. Und so schildert wohl Karl Müller die Eigenart der Bekehrung Calvins richtig, wenn auch in der Ablehnung des von uns an erster Stelle genannten Faktors einseitig: „daß der Herrscherwille Gottes gebietend an seine Seele herantrat und sie bezwang, daß vor seiner Majestät alle Ausflüchte zergingen, das hat seine Bekehrung ausgemacht. Craindre Dieu, se dédier du tout à nostre Seigneur, das wird fortan die Triebkraft seines Lebens. Und daß er es auch anderen gegenüber zum Inhalt seiner Wirksamkeit erhoben hat, das hat ihn zum Reformator gemacht" (a. a. O. S. 220).[1]

Als erstes uns erhaltenes Zeugnis der reformatorischen Gesinnung Calvins wurde trotz wiederholter Bestreitung bis vor kurzem immer noch die Rektoratsrede oder vielmehr -predigt eines Freundes des Reformators, Cop, über die Seligpreisungen

1) Im letzten Satz zeigt sich freilich besonders stark die Einseitigkeit der These Müllers. Das erst macht Calvin inhaltlich zum Reformator, daß er eben die Glaubensgerechtigkeit genau im Sinne Luthers predigte. — Übrigens ist die von K. Müller richtig betonte Seite auch A. Lang nicht entgangen. Vergl. A. Lang, Bekehrung S. 56 f.

betrachtet. A. Lang zeigte, daß sie eine recht unselbständige Kompilation aus zwei Quellen: einem Vorwort zu der mit Anmerkungen versehenen Ausgabe des Neuen Testamentes von Erasmus und einer Predigt Luthers über den gleichen Text in der Kirchenpostille sei. Aber die eingehenden Untersuchungen, die K. Müller angestellt hat, machen es unmöglich, sie weiterhin als ein Zeugnis der theologischen Anfänge Calvins zu benutzen. Nur eins ist daraus sicher, daß nämlich Luthers Schriften in dem Freundeskreise Calvins eifrig gelesen wurden.

Auch die Psychopannychia ist hier nicht zu verwerten, sondern allein die im Jahre 1534 verfaßte Vorrede.[1] Ebenso ist von den beiden Vorreden, die Calvin im Jahre 1535 für die Bibelübersetzung seines Vetters Olivetan geschrieben haben soll, nur die erste als echt anzusehen.

In der Vorrede zur Psychopannychia sagt Calvin solchen Leuten gegenüber, die, sobald man sie nur mit dem Finger anrührt, schreien, die Einheit der Kirche werde zerrissen, die Liebe verletzt, daß er keine Einheit anerkenne als in Christo, keine Liebe, bei der Christus nicht das Band sei. Hauptbedingung zur Erhaltung der Liebe ist also, daß unter uns der Glaube heilig und unverletzt bleibe (O. C. 5 S. 170 f.). In der Vorrede zu Olivetans Bibelübersetzung aber legt er dagegen Verwahrung ein, daß er etwa durch die Forderung des Bibellesens auch für das gewöhnliche Volk aus der Kirche die Ordnung des Lernens und Lehrens beseitigen wolle. Diese sei vielmehr für eine bedeutsame Wohltat Gottes zu halten, wenn sie von gottgesandten Propheten, Lehrern und Auslegern recht verwaltet werde. Aber es sei nötig, daß das gläubige Volk seinen Gott selbst sprechen höre (O. C. 9 S. 788). Auch sagt Calvin, es sei falsch zu meinen, bei so vielen Häresien werde das Volk besser durch Gehorsam als durch Lehre zusammengehalten (S. 789).

Es sind also nur ganz gelegentliche Bemerkungen über die Kirche, die uns bisher begegnet sind. Aber zwei zu beachtende Züge treten schon in ihnen hervor. 1. Für Calvin ist die Einheit der Kirche wichtig; aber sie ist ihm gegründet nur auf Christus selbst. Es ist etwas emphatisch gesprochen, wenn Doumergue (I, 468) gleich in dieser Stelle den ganzen Calvin finden

---

1) Vergl. gegen Kampsch. I S. 248 f. und O. C. 5 S. XXXIV f. schon O. C. 10 b S. 38 f. und A. Lang, Die ältesten theol. Arb. C. s.

will. Aber hervorragend wichtig ist für ihn dieser Gedanke. 2. Calvin will die Ordnung der Lehrämter nicht umstoßen; im Gegenteil, das kirchliche Amt ist ihm eine große Wohltat Gottes dann, wenn es recht ist, d. h. das Wort Gottes zur alleinigen und wahrhaften Grundlage hat.

b) Institutio von 1536.

Eine zusammenfassende Darstellung seiner Anschauung vom Christentum gibt uns Calvin schon sehr bald in der Sommer 1535 vollendeten und 1536 erschienenen ersten Ausgabe seiner inst. rel. Christ.

Bekanntlich schließt sich diese Ausgabe in ihrem Aufbau zunächst an den kleinen Katechismus Luthers an. Von den sechs Kapiteln dieses kleinen Buches, wie Calvin selbst diese Ausgabe später nennt, behandeln die vier ersten dem lutherischen Katechismus folgend: 1. das Gesetz oder den Dekalog, 2. den Glauben oder das apostolische Symbol, 3. das Gebet oder das Herrengebet und 4. die Sakramente. Dann folgen, im Charakter der Ausführung anders gehalten, Kapitel 5: sacramenta non esse quinque reliqua und Kapitel 6: de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Daß in dieser Ausgabe nur erst eine mangelhafte systematische Ordnung sich findet, sehen wir gerade auch bei dem Gebiet, auf das unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist. Die wichtigsten Ausführungen finden wir in dem zweiten Kapitel bei der Behandlung des vierten Artikels des apostolischen Symbols, wo Calvin sich ex officio über die Kirche äußert. Weiter ist aber auch zu beachten im fünften Kapitel die Polemik gegen die römische sakramentale Auffassung der ordines ecclesiastici und dann so ziemlich das ganze sechste Kapitel. Es muß hier genügen, die Darlegungen des zweiten Kapitels näher zu berücksichtigen und die anderen Ausführungen nur charakterisierend zu überschauen mit Hervorhebung besonders wichtiger Punkte.

Calvin scheidet das Symbol in vier Teile. Die drei ersten sind den drei Personen der Trinität zugewiesen. Der vierte legt dar, quae ad nos ex ea in Deum fide redeant, quaeque expectanda sint (O. C. 1 S. 58). Wir glauben nach ihm zunächst die heilige katholische Kirche d. h. die Gesamtzahl der Erwählten, seien es Engel oder Menschen, Tote oder Lebendige und mögen sie in noch so fernen Ländern und Völkern zerstreut sein. Und zwar glauben wir sie als die eine Kirche und Gemeinschaft, als das eine Volk

Gottes, dessen Führer und einziges Haupt Christus, unser Herr. ist. Denn gerade in ihm sind jene durch Gottes Güte vor Grundlegung der Welt erwählt, damit sie alle dem Reich Gottes beigesellt würden. Weil also die Erwählten in Christus zu einem Leib geeint sind, darum ist ihre societas die catholica, id est, universalis (S. 72). Und heilig ist sie, weil alle, die von Gottes ewiger Vorsehung erwählt wurden zu Gliedern der Kirche, vom Herrn geheiligt werden (S. 73). Hier werden nun, was für die erste Ausgabe bezeichnend ist, Bemerkungen über die Erwählung eingeschoben. Diese wird nach Paulus verwirklicht in Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung. Und zwar vollzieht und bezeugt Gott ohne alle Ausnahme auf diese Weise seine Erwählung. Daher werden von der Schrift unter das Volk Gottes oft nur die gerechnet, bei denen die Erwählung durch Berufung und Rechtfertigung schon offenbar geworden ist. Aber auch nur die Erwählten gehören zum Volk Gottes. — Der Zweck aber, weshalb diese Erörterungen hierhergestellt sind, tritt klar in folgendem Satze heraus: Cum autem ecclesia sit populus electorum dei, fieri non potest ut qui vere eius sunt membra tandem pereant, aut malo exitio perdantur (S. 73). „Die Erwählungsidee ist konstituierend für den Kirchenbegriff. Der Wert des Glaubens an die Kirche wird durch sie festgestellt, indem sich als Inhalt dieses Glaubens die Überzeugung, des Heils nie verlustig zu gehen, ergibt", so sagt Max Scheibe mit Recht (C. Prädestinationslehre, Halle 1897 S. 9). Darum führt auch Calvin weiterhin aus, daß Gott und Christus, den Erwählten für die Sicherheit ihres Heils einstünden (S. 73). Und da es auch nie eine Zeit gegeben hat und nie eine geben wird, wo Gott nicht seine Kirche auf der Erde hat (S. 74), so ist auch das, was zuletzt das Bekenntnis zum Glauben an die Kirche enthalten soll, und ihm die Bedeutung für uns gibt, möglich, daß wir nämlich im Vertrauen auf die göttliche Güte gewiß sind, daß auch wir zur Kirche gehören, und erwarten, daß wir mit den anderen Erwählten Gottes, mit denen wir berufen und schon zum Teil gerechtfertigt sind, völlig gerechtfertigt und geheiligt werden. Ohne diesen persönlichen Glauben aber ist, wie Calvin etwas weiter unten (S. 74/75) nochmals betont, der Glaube an die allgemeine Kirche ganz nutzlos.

In das Geheimnis Gottes in bezug auf die Frage, wer denn erwählt und wer verstoßen sei, sollen wir nicht eindringen wollen. Das ist für unseren Glauben nicht nötig. Der stützt sich allein

auf die Verheißung, daß Gottes Kind sei, wer seinen Sohn angenommen hat (S. 74).

Auch die Schlüsselgewalt (S. 75), die Christus den Dienern seines Wortes übergeben hat, bedeutet nicht, daß wir bei den einzelnen erkennen könnten, wer zur Kirche gehöre und wer nicht. Sondern sie verspricht nur, daß von dem Hören und gläubigen Annehmen des Evangeliums hier auf Erden das Urteil Gottes im Himmel abhängen werde.

Nun aber greift Calvin auf die Bemerkung (S. 73) zurück, daß die Schrift in Anpassung an unser Verständnis nur die Berufenen und zum Teil Gerechtfertigten als Erwählte bezeichne. Da eine Glaubensgewißheit über die Erwählung der einzelnen nicht möglich ist, so hat das Liebesurteil einzusetzen. In ihm müssen uns alle die als Erwählte und Glieder der Kirche gelten, die erstens durch Bekenntnis des Glaubens, zweitens durch das Beispiel ihres Lebens und drittens durch die Teilnahme an den Sakramenten mit uns denselben Gott und Christus bekennen. Gewisse Unvollkommenheiten ihres sittlichen Lebens, sofern sie sich nur nicht darin gefallen, können das nicht hindern. Denn die Schrift hat uns diese Erkennungszeichen der (wahren) Kirche Gottes gegeben (S. 75). — Alle aber, die mit uns nicht denselben Glauben teilen oder trotz des Bekenntnisses ihres Mundes durch ihre Werke das Gegenteil beweisen, geben sich dadurch als solche zu erkennen, die gegenwärtig nicht Glieder der Kirche sind. — Da soll nun die Exkommunikation von der Gemeinschaft der Gläubigen alle abscheiden, die den Glauben an Christus nur vorspiegeln, aber durch ihr leichtfertiges Leben und Sündigen der Kirche ein Ärgernis geben und also unwürdig sind, mit Christi Namen sich zu schmücken. Drei Abzielungen hat die Exkommunikation: 1. sie soll hindern, daß Gottes Ehre verletzt werde; 2. sie soll verhüten, daß das schlechte Beispiel verderblich wirke, 3. sie soll durch Scham zur Besinnung und Reue führen (S. 76). — Bezeichnend ist, daß die Ehre Gottes voransteht! Die anderen Gesichtspunkte sind von pädagogischem Interesse eingegeben.

Was bedeutet aber die Exkommunikation? Man darf an dem Ausgeschlossenen nicht verzweifeln (S. 76/77). Er könnte ja doch zu den Erwählten gehören, und die Erfahrung zeigt uns, daß oft ganz Fernstehende der Kirche zugesellt werden. Worauf es für uns in der Gemeinschaft mit den anderen ankommt, ist, daß wir in gegenseitiger Aufrichtigkeit voneinander möglichst gut denken.

So dürfen wir auch bei den Exkommunizierten die Person selbst nicht verwerfen, nur ihre von Gottes Gesetz verurteilten Werke. Zwar verbietet es die Kirchenzucht mit jenen vertrauten Umgang zu pflegen. Aber auf alle Weise müssen wir doch, durch Ermahnungen und Belehrungen, durch Milde und Güte und durch unsere Gebete sie zu besserem Leben zu bekehren suchen, damit sie sich der Gemeinschaft und Einheit der Kirche zugesellen. Das gilt überhaupt von allen Feinden der wahren Religion. Daß man mit äußerem Zwang gegen sie vorgeht, ist gar nicht zu billigen (S. 77). — Diese Ausführungen sind besonders zu beachten, gerade auch dem Verfahren gegenüber, das Calvin selbst später einschlug.

Wenn man also bei den Einzelnen nicht bestimmt feststellen kann, ob sie zur Kirche gehören, so ist das doch sicher, daß überall, wo Gottes Wort mit Ernst gepredigt und gehört wird, wo die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, etwas von Gottes Kirche sei; denn seine Verheißung kann nicht trügen. Gewissere Kenntnis von der Kirche gibt es hier nicht. Auch hier muß der Glaube einsetzen. Denn was man nicht sieht, das glauben wir ja eben im Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Wenn wir also die Kirche glauben, so sagen wir damit zugleich, daß sie nicht eine res carnalis sei, quae sensibus nostris subiici, aut certo spatio circumscribi, aut in sede aliqua figi debeat (S. 77).

Im Bekenntnis zur communio sanctorum sagen wir unseren Glauben dazu aus, daß in der allgemeinen Kirche unter allen Erwählten gegenseitige Gemeinschaft und Teilnahme an allen Gütern herrsche, ohne daß dadurch Verschiedenheiten der Gaben und besonderer Besitz ausgeschlossen wäre. Vielmehr jeder hat seine besonderen Gaben und Aufgaben; aber alle haben in gegenseitiger Liebe teil an dem, was ein Glied hat, weil sie zu e i n e m Körper gehören. Haec est ecclesia catholica, corpus Christi mysticum (S. 78). Also soll die Formel communio sanctorum als nähere Bestimmung zu ecclesia erklären, wie beschaffen wir die Kirche glauben.

Auf Vergebung der Sünde aber bezieht sich unser Glaube, weil uns, die wir Glieder des ecclesiae corpus sind, Sündenvergebung zuteil wird, die sonst nirgends und auf keine Weise zu finden ist (S. 78). Aber auch die Kirche selbst ruht eben auf der Vergebung der Sünde als auf ihrem Fundament. Denn durch die Vergebung der Sünde kommen wir zu Gott, und wird er uns

geneigt; sie öffnet also auch allein für uns den Eingang in die Kirche; sie hält und schützt uns in ihr.

Damit schließen die Ausführungen über die Kirche ab. Die Erläuterungen der beiden letzten Begriffe des Symbols: Auferstehung des Fleisches und Ewiges Leben, berücksichtigen nicht unmittelbar die Kirche. Doch bevor wir uns über die Bedeutung des bisher Analysierten Rechenschaft geben, wollen wir noch auf die späteren, mit unserem Thema in Verbindung stehenden Bemerkungen der Institutio von 1536 einen Blick werfen.

Bei der Besprechung des Abendmahles sagt Calvin wieder, daß die Christen ein Leib seien (S. 126). Überall fällt das Gewicht auf die Verbindung der Kirche mit Christus, im Anschluß an Eph. 5 wird bei der Zurückweisung des Ehesakramentes der römischen Kirche die Kirche als Braut Christi bezeichnet (S. 193 f., vergl. S. 110, 214). Sie heißt auch Reich Christi (S. 204). Sie wird weiterhin als die Trägerin all der großen Verheißungen Gottes betrachtet (S. 181, 214 f.).

Aber in diesen späteren Ausführungen findet sich niemals mehr die Kirche als der universus praedestinatorum numerus bestimmt. Vielmehr tritt jetzt der Begriff der Gläubigen in den Vordergrund,[1] d. h. die Kirche wird jetzt betrachtet unter der dem menschlichen Verstande angepaßten Form der Schriftaussagen. Auch wird nun häufiger der Plural gebraucht und also auch die Einzelgemeinde als Kirche bezeichnet. (Vergl. S. 185, 225, 227 singulae ecclesiae. S. 163 ut in singulis locis aut provinciis constitui ecclesiae possunt.) Jetzt hören wir Calvin sprechen von der ecclesia orientalis und occidentalis (S. 155, 218), der ecclesia constantinopolitana (S. 155).

Gerade in der Verschiebung der Betrachtungsweise kommt die Eigenart der beiden letzten Kapitel, denen diese Darlegungen angehören, zum Ausdruck. Sie ist dadurch bewirkt, daß neben der ideellen Bestimmung der Kirche als Gesamtzahl der Prädestinierten jetzt die äußere sichtbare Seite der Kirche mehr hervortritt. Gegen einzelne Ordnungen der römischen Kirche richtet sich hier Calvin. Aber er argumentiert selbst auch von der äußerlich sichtbaren Kirche aus, für die er rechte Ordnungen ebenso und mehr als für jede menschliche Gemeinschaft als nötig erkennt (S. 225, vergl. S. 87). Die gesetzlichen Ordnungen nennt daher

1) S. 135 fidelium ecclesia (S. 208, 214). S. 139 coetus fidelium (S. 226). S. 163 coetus fidelis populi.

Calvin wohl gar die Nerven der Kirche (S. 225). So mußte er eben hier gerade auf die äußere Seite der Kirche eingehen. Dadurch wird die grundlegende Bedeutung der früheren Ausführungen nicht aufgehoben.

Zunächst wendet Calvin sich gegen die Usurpation der Herrschaft in der Kirche durch den römischen Klerus, die ihren deutlichen Ausdruck in dem falschen Sakrament des ordo gefunden hat. Die Kirche muß Christi Reich bleiben (S. 204). — Wohl hat dieser, wie Calvin schon bei Besprechung des Bußsakramentes (S. 126) ausführt, seiner Kirche die Schlüsselgewalt übergeben, aber diese ist mehr ein D i e n s t als eine Gewalt; denn nicht den Menschen, sondern seinem Worte hat Christus sie bestimmt. Die Exkommunikation aber steht nach Mt. 18 der Kirche zu (S. 163); und als solche bezeichnet Christus nicht pauculos tonsos, rasos, linigeros, sed coetum fidelis populi in nomine suo coactum. — Der Name Kleriker (S. 181) nimmt schon fälschlich für einen Teil in Anspruch, was dem Ganzen gehört; denn die ganze Kirche ist Christo zum Eigentum übergeben, der ganzen Kirche gilt das Wort aus 1. Petr. 2. So will Calvin auch beide, Bischöfe wie Priester, nur Diener der Kirche nennen (S. 185). Andere Diener der Kirche aber anzuerkennen als Prediger des Wortes Gottes, ist gegen die Wahrheit der Schrift (S. 186).

Eigentlich sollten diese nun gewählt werden von der Gemeinde unter ratendem und leitendem Beistand guter Bischöfe aus der Nähe.[1] Dafür führt Calvin auch das Beispiel des Cyprian an. Ob aber in einer Zusammenkunft der ganzen Kirche oder nur durch Abstimmung weniger Beauftragter oder schließlich auch durch die Obrigkeit die Bischöfe gewählt werden sollen, dafür kann nach Calvin kein bestimmtes Gesetz aufgestellt werden. Das muß sich nach den jeweiligen Verhältnissen richten (S. 187). Calvin selbst ist dem allgemeinen Stimmrecht dabei eben nicht zugeneigt; es halte zu schwer, so viele Köpfe gut unter einen Hut zu bringen. Daher sagt er schließlich, ihm scheine es gut, wenn man vel magistratum, vel senatum, vel seniores mit der Wahl beauftrage unter Hinzuziehung von einigen Bischöfen. Calvin ist in dieser Frage recht weitherzig; den Fürsten und freien Städten überläßt er die

1) Vergl. S. 187 atque ita quidem factum oportuit, si ecclesias stare incolumes voluissent, penes quos rerum arbitrium erat, ut ecclesia quae de eligendo ministro deliberatura erat, antequam in consilium ivisset, advocasset e vicina unum aut duos episcopos, cum quibus agitasset, quis potissimum assumendus fuisset.

Entscheidung je nach den Verhältnissen (S. 188). Er gibt sogar zu, daß selbst die verkehrte Praxis der römischen Kirche seinerzeit ein wahres Heilmittel gewesen sein könnte (S. 187 f.). — Zu beachten ist jedenfalls, daß Calvin nicht von vornherein eine Mitwirkung der staatlichen Behörde bei der Pfarrwahl ausschließt. Wer hier mit den seniores gemeint ist, wird nicht klar. Doch ist es wahrscheinlich, daß diese Bemerkung auf die Ältesteneinrichtung Oekolampads in Basel geht, in dessen Nähe ja gerade diese Abschnitte der Institutio vollendet wurden.

Über die Bedeutung des Pastorenamtes handelt Calvin eingehender bei der Besprechung der potestas ecclesiastica. Diese ist nicht etwa ohne Bedeutung, ist aber zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung gegeben. Wer sie verwaltet, darf sich deshalb nicht höher schätzen als andere. Denn er ist nur ein Diener Christi. Die Macht und Würde, die in der Schrift den Trägern des Amtes beigelegt wird, kommt nicht ihrer Person zu, sondern allein ihrem Dienst, allein dem Worte (S. 205 f., vergl. 208 f.). Deshalb ist auch zurückzuweisen, was die Römischen lehren, daß die Kirche Glaubensartikel aufstellen könne, also in ihrem Ansehen der Schrift gleich stehe, daß nur der ein Christ sein könne, der alle ihre Glaubenssätze annehme (S. 209 f.). Auch das ist verkehrt, daß die Konzile als Repräsentationen der Kirche nicht irren könnten (S. 210 f.). Das allein ist für die Gültigkeit ihrer Beschlüsse entscheidend, ob sie dem Worte Gottes entsprechen (S. 212); denn Christus übt seine Königsherrschaft nur durch sein Wort aus (S. 215). Wo man darüber hinausgeht, da ist eben die Kirche nicht (S. 212). — All die reichen Versprechungen aber richten sich nicht nur auf die Kirche im ganzen, so daß man sie nur durch diese erhalten könnte, sondern sie sind vor allem den einzelnen Gläubigen bestimmt, so daß direkt die Verbindung der einzelnen mit Gott hergestellt ist (S. 213). Christus allein ist der Lehrer der Kirche (S. 215 f.).

Nur kurz wollen wir einige Hauptgedanken über das Verhältnis der weltlichen Macht zur Kirche erwähnen. Christi geistliches Reich und die bürgerliche Ordnung sind ganz verschiedene Dinge (S. 228). Aber solange wir sterbliche Menschen sind, dürfen sie auch nicht als miteinander in absolutem Widerspruch stehend aufgefaßt werden (S. 229). Vielmehr ist auch das eine Aufgabe der Obrigkeit, dafür zu sorgen, daß unter ihr kein Götzendienst, keine Verletzung und Schmähung des Namens Gottes stattfinde (S. 230).

Auch in der glänzend geschriebenen epistola nuncupatoria an Franz I. von Frankreich finden sich einige Bemerkungen über die Kirche. Wenn von Calvins Gegnern ihm entgegengehalten wird (O. C. 1 S. 14), daß nach seiner Auffassung es doch in den letztvergangenen Jahrhunderten keine Kirche habe geben können, so weist Calvin das zurück und stellt dem den Glaubenssatz entgegen, daß, solange Christus herrscht, auch seine Kirche leben werde (S. 20). Zu dieser Kirche gehört auch er und seine Glaubensgenossen. Vorzüglich klar tritt hier auch hervor, daß gerade in der Anschauung von der Kirche ein Hauptstreitpunkt mit der Kirche Roms lag. In his cardinibus, so sagt Calvin, controversia nostra vertitur: primum, quod ecclesiae formam semper apparere et spectabilem esse contendunt, deinde quod formam ipsam in sede romanae ecclesiae et praesulum ordine constituunt. Dem setzt Calvin entgegen: et ecclesiam nulla apparente forma constare posse, nec formam externo illo splendore, quem stulte admirantur, sed longe alia nota contineri, nempe: pura verbi dei praedicatione et legitima sacramentorum administratione (S. 20 f.). Auch die zweiten Gegner Calvins, die Wiedertäufer oder, wie er sie nennt, Katabaptisten, werden hier angeführt (S. 23 f.). Sie sind ihm mit ihren Ideen und Streitereien das Unkraut, das Satan unter den Weizen sät.

Vergegenwärtigen wir uns die ganzen Aussagen der Institutio von 1536, so sehen wir, wie Calvin noch verhältnismäßig in einheitlicher Frontstellung kämpft. Durch seine Gegner ist seine Position stark bestimmt. Diese aber sind hier wesentlich die Römischen. Wohl hat er auch schon seine Anschauung im Gegensatz zu den Anabaptisten aufgestellt. Gegen ihren Spiritualismus und Subjektivismus richten sich die Feststellungen, daß jetzt die Kirche noch nicht heilig sein könne, ferner die Ausführungen darüber, daß in der Kirche auch Ordnungen nötig seien, zumal das Amt des Minister verbi, und weiter die Bemerkungen gegen die Verachtung der Obrigkeit und äußerlichen Herrschaft. Aber das ist eigentlich nur durch die Verleumdungen veranlaßt, daß die französischen Protestanten Schwärmer seien; durchschlagend für seine Darlegungen ist nur die Stellung gegen Rom. Auch steht Calvin noch nicht in den Kämpfen des praktischen Kirchendienstes und verteidigt also nicht nach den verschiedensten Richtungen hin die bestehende Ordnung der evangelischen Kirchengemeinschaft. Durch all diese Momente bedingt, wird seine Darlegung hier, zumal im

dritten Kapitel, wo er noch ungestörter ist, denn nachher, innerlich und geschlossen.

Von hier aus ist es zu verstehen, daß die Kirche hier vor allem als die Schar der Prädestinierten betrachtet wird, als die innerliche nur mit den Augen des Glaubens erfaßbare Gemeinschaft. So ist die Bedeutung der Kirche eine große, sie ist eben das einheitliche heilige Corpus Christi. Darum muß auch Gott in Christus allein ihr Herrscher sein. Gerade diese Verbindung mit Christus ist stark betont. Wenn daher A. Lang (Reform. Kirchenz. 1899) auch in seiner Besprechung von Riecker, Grundsätze reformirter Kirchenverfassung. Leipzig 1899, damit recht hat, daß noch nicht die ausgesprochene Christokratie mit ihrer äußeren Durchführung hier gefordert werde, so ist doch zu beachten, daß in dem eben hervorgehobenen Zug wenigstens eine direkte Anbahnung der späteren Weiterbildung vorhanden ist. — Im Blick auf die Glieder bezeichnet die Kirche am besten der Ausdruck numerus praedestinatorum. Das gemeinschaftliche Moment, das auch durch die attributive Auffassung der communicatio sanctorum aufgenommen wird, kommt hier stärker als später zum Ausdruck. Wenn nach Calvin der einzelne Prädestinierte zur persönlichen Heilsgewißheit gelangen kann, dann ist er ja letztlich nicht durch irgend etwas, auch nicht durch eine anstaltliche Kirche von seinem Gott getrennt. Wenn aber so auch, wie wir schon oben mit M. Scheibe sagten, der Prädestinationsgedanke für Calvins Lehre von der Kirche konstituierend ist, so ist doch zu beachten, daß er für Calvin nicht die Bedeutung der Gnadenmittel, eben als Mittel nach Gottes Willen, herabsetzt, und daß er auch durchaus nicht den Versuch überflüssig macht, mit Ermahnung und Belehrung, Milde und Gebet die Irrenden auf den rechten Weg zu bringen. Alles durchdringend ist der Prädestinationsgedanke auch hier nicht. Die religiöse Abzielung desselben aber, die Heilsgewißheit in Gott zu verankern, ist klar zu erkennen.

Also als Glaubensobjekt, nicht wie später als externum medium salutis, wird jetzt noch die Kirche von Calvin behandelt. Er scheidet auch gar nicht zwischen einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche, so sehr ist ihm zunächst das innere geistliche Wesen die Hauptsache. — Den Menschen warnt er, vorwitzig zu weit in Gottes Geheimnisse eindringen zu wollen. Doch stellt er eine Anpassung der Schrift an unser menschliches Verständnis fest. Und dem entsprechend gibt auch er für den Glauben und das

Liebesurteil Zeichen des Vorhandenseins der Kirche an: Wort und Sakrament. Das Fehlen der Kirchenzucht unter diesen notae ist um so bemerkenswerter, weil er vom Einzelnen auch jetzt schon Bewährung in einem guten Leben fordert, wenn anders er für ein Glied der Kirche gehalten werden soll.

Nachdem er so das Wesen der Kirche und ihre Erkennbarkeit auf dem Glauben gegründet hat, schließt er durch seine Bestimmung der Exkommunikation menschliche Tyrannei aus.

Das müssen wir wohl sagen, daß es Calvin gelungen ist, der katholischen Kirche gegenüber seinen Standpunkt herauszuarbeiten und sich sowie seinen Glaubensgenossen die Gliedschaft an der Kirche Christi sicher zu stellen.

Doch wie steht es nun mit der sichtbaren Erscheinung der Kirche? Daß auch diese ihre Bedeutung hat, drückt allein schon die Forderung der Exkommunikation aus. Auch sahen wir ja schon, daß sie in den späteren Kapiteln ganz entschieden in den Vordergrund tritt. Hat er sie in ihrer Bedeutung nun recht gewürdigt? hat er die Verbindung von dem innerlichen, geistlichen Wesen der Kirche zu ihrer äußeren Erscheinung recht hergestellt? Beides erscheint wohl angebahnt und ermöglicht; der erste Punkt zum Beispiel in der Forderung, daß auch in der äußeren Erscheinung nicht Gottes Ehre verletzt werde; der zweite in mannigfacher Beziehung, besonders durch die recht verstandenen notae des Wortes und der Sakramente. Aber deutlich herausgearbeitet sind sie nicht.

Auf eine weitere Wertung der einzelnen Aussagen dieser Kapitel wollen wir uns hier nicht einlassen. Soweit sie nicht schon erfolgt ist, wird sie später ihren Platz erhalten. Nur auf eins soll noch kurz hingewiesen werden. Bemerkenswert ist, daß Calvin auch jetzt schon, das Recht und die Pflicht der Obrigkeit vertritt, für rechte Gottesverehrung zu sorgen. Also nicht erst, als die Obrigkeit für ihn günstig gesinnt war, sondern auch als er selbst unter den Folgen des Grundsatzes zu leiden hatte, sein Vaterland verlassen mußte, trat er für ihn ein.

2. Kapitel.

Untersuchungen der dogmenhistorischen Zusammenhänge.

a) Stellung zum katholischen Kirchenbegriff.

Im vorigen wurde schon gesagt, daß Calvins Lehre von der Kirche im wesentlichen gegen den katholischen Kirchenbegriff

ausgearbeitet wurde. Wenn wir nun dazu übergehen wollen, die Stellung von Calvins Lehre nach der Institutio von 1536 in der Dogmengeschichte zu untersuchen, wird es gut sein, diesen Gegensatz klarer zu erfassen. Dazu wollen wir uns kurz die Entstehung und den Bestand des katholischen Kirchenbegriffes vergegenwärtigen.

Holtzmann (Neutestamentliche Theologie II, 280) meint schon in den Pastoralbriefen die ganze Katholizität eben auch beim Kirchenbegriff finden zu können. Ansätze dazu mögen vorhanden sein. Aber die gefährliche Betonung des Anstaltlichen, Äußeren bei der Kirche, die dann schließlich dazu führte, daß nach der offiziellen Lehre wenigstens die Kirche mit all ihrem äußerlichen Apparat sich zwischen Gott und die Seele drängt, hat sich doch erst in der weiteren geschichtlichen Entwicklung herausgebildet.[1] Sehr bald freilich wird die reine Lehre als konstituierend für die Kirche gefordert; und als Träger derselben werden die Inhaber der Ämter hervorgehoben. Das verengert sich allmählich dahin, daß die Träger des von den Aposteln eingesetzten Episkopates die Wahrheit verbürgen. Doch findet man in der nachapostolischen Zeit noch nicht ein derartiges Zurückdrängen der Gemeinde, daß die Kirche als eine hierarchische bezeichnet werden könnte. Die Einheit beruht noch auf dem einen waltenden Geist und dem einen Bekenntnis. Darin aber, daß Glaubensregel, bischöfliches Amt und Kanon immer fester als Kriterium zur Beurteilung der Kirche aufgestellt werden, wird die eine Kirche des Herrn eine empirisch abgrenzbare Größe. Indem nun an sie das Heil gebunden wird, wird sie zur Heilsanstalt. Zugleich aber versteht man die Kirche immer noch als das heilige Gottesvolk, das von Befleckung rein erhalten werden muß. — Aber indem nun einerseits die Zucht sich immer mehr lockert und andererseits der Gnosis gegenüber immer mehr das Episkopat und besonders die Apostolizität betont wird, geht die Entwicklung hin zu Cyprian, bei dem der große Umschwung evident ist. Richtig scheint mir Loofs (D. G. S. 209) die Haupteigentümlichkeiten seiner Lehre in folgenden drei Punkten zusammenzufassen. 1. Die empirische katholische Kirche ist die eine

1) Vergl. zu der folgenden kurzen Entwicklung die Dogmengeschichten von A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg. Ferner Ad. Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. — R. Seeberg, Studien usw. — W. Hoenig, Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin 1894. Auch den Art. „Kirche", in P. R. E. 3. Aufl. von Köstlin.

unumgängliche Heilsanstalt, deren Segnungen, damit dem Urteil Gottes nicht vorgegriffen werde, auch den lapsis nicht vorenthalten werden dürfen. 2. Als Heilsanstalt ruht die Kirche auf dem Episkopat, den Bischöfen als der Apostel Nachfolgern; an sie hat der Laie sich anzuschließen. 3. Auf der Einheit des Episkopats beruht die Einheit der Kirche. — Hierin ist die entscheidende Wendung zum Katholizismus hin vollzogen. Die Kirche ist nicht mehr das an Christus glaubende heilige Volk Gottes. Sondern sie ist die Menge derjenigen, die den Bischöfen gehorchen, und zwar nicht mehr deshalb, weil diese die Wahrheit verbürgen, sondern weil sie von Gott zu Vorgesetzten der Gemeinde geordnet sind. Ihre Gesamtheit hat die Kirche zu leiten. Die Heiligkeit der Kirche beruht nicht mehr auf den Einzelnen, sondern auf ihren Institutionen. Diese ganze Wandlung im Begriff der Kirche von der Gemeinschaft des Heils hin zu der äußerlichen Heilsanstalt ist tief begründet in einer Änderung der ganzen religiösen oder doch wenigstens theologischen Anschauungen. Das Evangelium wird als neues Gesetz verstanden, der Glaube als Fürwahrhalten. Die Gnade ist nicht mehr die Gesinnung Gottes gegen die Menschen, sondern sie ist zu einer magischen Einwirkung Gottes geworden, die als solche für den Einzelnen durch die hierarchische Kirche vermittelt werden muß. Die Sakramente erhalten eine magische Wirkung, die allein durch das äußerlich formgerechte Geschehen hervorgerufen wird. Und indem sich der katholische Priester- und Opferbegriff hiermit verbindet und teils auch schon hierin sich auswirkt, wird der Charakter dieser altkatholischen Kirche noch klarer herausgearbeitet.

Doch laufen neben dieser Entwicklung noch andere Strömungen her. Augustin (vergl. H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887) war es, der „das Gesamterbe der bisherigen Entwicklung in sich aufnahm", nicht ohne daß es zu inneren Widersprüchen kam. Am schärfsten zeigt sich dieses innere Auseinanderfallen in der Fassung der Kirche einerseits als des numerus praedestinatorum, andererseits als der äußerlichen empirischen, katholischen Kirche. In der ersten prägt sich seine neuplatonische Gottesidee, mehr aber sein eigenes inneres Glaubensleben aus, nach dem das Heil nur auf Gott gegründet sein konnte. Daß die Kirche himmlisch sei, uranfänglich, die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, unter der Wirkung seines Todes Stehenden, das sind die Hauptzüge dieser Seite, in der Augustin sich über den

vulgären Katholizismus erhebt. Doch da er kein äußeres Kriterium für die Feststellung dieser Kirche hat, auch kein inneres für den Einzelnen, ob er selbst zu ihr gehöre, so kann neben dieser Auffassung der Kirche die andere ruhig bestehen bleiben und praktisch das Übergewicht erhalten. Hiernach gehören zu ihr alle, die von der hierarchischen Kirche umfaßt sind, auch die mali; demgemäß ist der Glaube für ihn hier nur Autoritätsglaube. Das Prädikat der Katholizität faßt er in zweierlei Bedeutungen. Den Donatisten gegenüber verweist er auf die weite Ausdehnung der „katholischen" Kirche. Sonst aber sieht er wohl auch in dem „katholisch" einen Hinweis auf den Liebesgeist und erlangt damit eine Begründung der Notwendigkeit des zweiten Kirchenbegriffes auch neben dem ersten. So kann auch ein praedestinatus außerhalb der Kirche sein Heil nicht erlangen. — An jener ersten innerlichen Gedankenreihe fanden die gegen das offizielle Kirchentum opponierenden Elemente bis in die Reformationszeit hinein willkommene Belege für ihre Aufstellungen. An die zweite Auffassung der Kirche aber mußte die nächste weitere Bildung anknüpfen, da sie selbst ja bei Augustin die Ausbildung der herrschenden Vorstellung war. Die anderen Gedanken wurden zwar auch in der katholischen Kirche nie ganz vergessen, aber sie übten keinerlei Wirkung aus. Bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts läßt sich eine ausgebildete Lehre von der Kirche nicht verfolgen. Das ist charakteristisch: eine Lehre von der Kirche war nicht nötig. Die Kirche selbst mit ihrer Macht ist die Grundlage des ganzen Systems. Nach zwei Seiten aber geschah dann noch im Mittelalter die weitere Bildung wenn nicht der Lehre so doch des die Lehre bestimmenden Zustandes der Kirche. Zunächst wurde wieder stärker, als es bei Augustin geschah, die Hierarchie betont. Die Kirche wurde identifiziert mit dem Klerus, an dessen Spitze immer mehr der Papst gestellt wurde. So sah man allmählich im Bekenntnis zur Suprematie des einen Papstes die Einheit der Kirche gewährleistet. Thomas ist es besonders, der die hierarchischen Ansprüche zu Glaubensartikeln stempelt. Zwar kämpften noch im Reformationszeitalter und weiterhin Episkopalismus und Kurialismus; aber diese Frage war für die Beurteilung des Wesens der Kirche von minderer Bedeutung und fällt schon mehr unter die zweite Entwicklungsreihe: die weitere Durchbildung der juristischen Seite der Kirche. Durch all das wurde die äußere Kirche so stark betont, daß es dann richtig katholisch dem Protestantismus

gegenüber von Bellarmin als ein spezifischer Vorzug der römischen Kirche gepriesen werden konnte, daß sie nur eine sichtbare Kirche kenne, eine Gemeinschaft von Menschen, die so sichtbar sei wie die römische Volksgemeinde, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.

Gegen diese Veräußerlichung der Kirche und die damit zusammenhängende Tyrannisierung der Gewissen wandten sich alle Reformatoren und, wie wir schon sahen, auch Calvin. Er hebt das innerliche in Gott ruhende Wesen der Kirche hervor. Wenn die römische Kirche mit all ihrem äußeren Betriebe sich als notwendige Heilsanstalt zwischen Gott und den Menschen drängt, so macht dagegen Calvin den einzelnen frei, stellt ihm den freien Zugang zu Gott wieder her, gibt ihm das allgemeine Priestertum zurück, vor allem den Glauben, der persönliches Vertrauen und Heilsgewißheit ist, nicht Fürwahrhalten auf irgend eine äußerliche Autorität hin. So bringt er dem dinglichen Anstaltscharakter der römischen Kirche gegenüber ihr primäres Wesen als persönliche Gemeinschaft zu seinem Recht. Der geforderten Autorität der Kirche stellt er die Autorität Gottes in seinem Wort gegenüber, der Anmaßung der Herrschaft in der Kirche durch die Menschen die unbedingte Herrschaft Gottes und Christi. Während jene die wunderbare Bedeutung der Kirche dahin verlegt, daß sie die Verwalterin der magisch wirkenden Sakramente sei, führt Calvin sie auf den lebendigen Gott selbst zurück, auf Christus, der als der Erhöhte mit ihr in inniger, mystischer Gemeinschaft steht. — Wenn so Calvin gegen die katholische Lehre ankämpft, ist damit nicht ausgeschlossen, daß er vieles auch noch von ihr übernimmt. Er will ja sich selbst und seinen Glaubensgenossen die Gliedschaft an der ecclesia catholica wahren. Er betont ihre hohe Bedeutung, ihr Begründetsein in göttlicher Stiftung, ihre Notwendigkeit, ihre Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, fordert Ordnung und Zucht in ihr, stellt sie über den Staat, dem er die Aufgabe zuweist, ihr zu dienen. In all dem bleibt er der Form nach auf dem Boden der katholischen Lehre; inhaltlich aber, das sahen wir schon, bestimmt er die Begriffe und Gedanken anders. Doch überhaupt ist nicht, wie es oft geschieht, alles, was die katholische Kirche besitzt, gleich als unchristlich zu betrachten. Jedenfalls wenn E. Troeltsch gerade auch im „Supranaturalismus der Kirchenstiftung“ (Kultur der Gegenw. I, 4 S. 253 ff.) eine innere Verwandtschaft der Reformation mit dem Mittelalter feststellen zu müssen glaubt, so scheint er mir darin nicht gerade das Wesent-

liche des katholischen Kirchenbegriffes aufgestellt zu haben. Das ist vielmehr etwas allgemein Christliches. Darum kann der Satz: „Die Reformation ist wesentlich ein Bruch mit dem katholischen Kirchenbegriff“ (Hoenig a. a. O. S. 43), doch seine, wenn auch einseitig formulierte Richtigkeit haben.

b) Verhältnis zur mittelalterlichen Opposition.

Welcher Art ist nun das Verhältnis dieses Bruches mit der katholischen Lehre, wie er sich uns bei Calvin zeigt, zu der Opposition, wie sie aus dem Schoß der römischen Kirche selbst erstanden ist? Der bedeutendste Geist unter den sogen. Vorreformatoren ist der Engländer Wiclif. Sich in seinem Kampf gegen die machtvolle Hierarchie und die begüterten Mönche selbst auf Sätze des Thomas von Aquino stützend, wurde er doch zuletzt zum Bruch mit dem Papsttum getrieben. Dabei ging er soweit, daß er erklärte, die römische Kirche könne in Glaubensartikeln irren, und schon die formale Autorität der Schrift allein behauptete. Auch er weist im Gegensatz zu der menschlichen Herrschaft in der römischen Kirche darauf hin, daß in der wahren Kirche Christus allein Herrscher sei. Aber wenn er so, wie Loofs sagt, auch schon die Negationen des Protestantismus antizipiert hat, so finden sich doch die Positionen bei ihm nicht. Heilsgewißheit kennt er nur in seltenen Fällen; Glaube und Evangelium sind bei ihm noch ganz katholisch bestimmt. So kann er eigentlich auch nicht vom katholischen Kirchenbegriff loskommen. Nun ist auch Wiclif für die Reformatoren direkt kaum von Bedeutung gewesen. Ich habe ihn bei Calvin nur einmal und in ganz anderem Zusammenhang zitiert gefunden (O. C. 6 S. 350). Er hat auf die Reformation wesentlich durch Vermittlung von Hus eingewirkt. Dieser war freilich nur ein „konservativer Wiclifit“ (Loofs a. a. O. S. 654); aber weil gerade seine Anschauung von der Kirche den Reformatoren bekannt geworden ist, soll er hier berücksichtigt werden. Auch er wurde durch seinen Gegensatz zur Hierarchie im Anschluß an Wiclif zu Aussagen über die Kirche geführt, die denen Luthers so ähnlich klingen, daß selbst dieser erstaunt war, hier seine eigene Ansicht wiederzufinden, als er im Oktober 1519 Hus' Traktat de ecclesia erhielt. Diese scheinbar enge Verwandtschaft zeigt sich z. B. auch darin, daß ihm die empirische Kirchengemeinschaft nur darum

---

1) A. Ritschl, Über die Begriffe sichtb. und unsichtb. Kirche S. 345 f. — J. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche. Zeitschrift f. Kirchengesch. 1886 S. 345 ff.

Kirche ist, weil sie die Mittel handhabt, durch welche die Prädestination an den Einzelnen wirksam wird, die Sakramente und insbesondere das Gesetz Christi. Aber hierin liegt zugleich der große Unterschied den Reformatoren gegenüber verborgen, der ihn auf der Stufe der römischen Kirche stehend zeigt. Das Evangelium ist ihm wie den Scholastikern die nova lex. Die Sakramente sind ihm in ihrer magischen Wirkung gebunden an den katholischen Priester. Darum fordert auch er Unterordnung unter die hierarchische Kirche. Den gegenwärtigen Klerus greift er nur wegen seiner Verderbtheit an. Hus hat wesentlich nur die falsche Schätzung der kirchlichen Rechtsordnung zerstört. Daß es nicht nötig ist, wegen ähnlicher Negationen bei einem Reformator direkte oder indirekte Abhängigkeit zu postulieren, zeigt das Beispiel Luthers. Die Ähnlichkeit erklärt sich ungezwungen aus der Gleichheit der Stellung einer verrotteten Hierarchie gegenüber. Bei Calvin findet sich auch nur dreimal Hus erwähnt, und zwar stets mit Hinblick auf die römische Gewalttat, der er zum Opfer fiel. (O. C. 5, 494. 503; 7, 287.)

Es seien hier noch einige Bemerkungen besprochen, die R. Scholz in einem Aufsatz: „Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie“ (Zeitschr. f. Politik I, 1 1907) über das Verhältnis der Gedanken des Marsilius zu denen Calvins macht. Jener unterwarf nach ihm die geistliche und die weltliche Gewalt der Autorität des Volkes. Dann sagt Scholz S. 90 „der souveräne Wille der Gemeinde entscheidet bei (Calvin), wie bei Marsilius über alle Angelegenheiten der Kirche“. — „Alle Geistlichen sind Diener der Gemeinde, des Volkes.“ Das ist unrichtig. Calvin vertritt nicht die Souveränität des Volkes, der Gemeinde in der Kirche, sondern die Souveränität Gottes, Christi. Gewiß betont Calvin auch der Anmaßung des katholischen Klerus gegenüber das Recht der Gemeinde. Und es wäre nicht ausgeschlossen, daß Calvin Gedanken des Marsilius aus dessen gerade in den zwanziger Jahren in Frankreich verlegten Werken oder auch indirekt aufgenommen hätte. Aber zunächst erklärt sich sein Hervorheben der Gemeinde besser und einfacher aus seiner ganzen Situation und aus der durch Luthers Vermittlung ihm aufgegangenen Forderung des allgemeinen Priestertums. Vor allem aber wird man sich hüten müssen, den oben angedeuteten und z. B. auch in der Stellung der ministri verbi divini durchgeführten Unterschied von Calvins Gedanken den allgemein demokratischen gegenüber zu verwischen.

c) Verhältnis zu den Humanisten.

Über der sicher vorliegenden Verbindung mit Augustin dürfen wir nicht vergessen, daß Calvin auch ein Humanist war, freilich sicher in manchem anders gefärbt als Erasmus, der Verehrer des Hieronymus. Aber achten wir nun besonders auf die Möglichkeit, daß Calvins Lehre von der Kirche durch Erasmus beeinflußt sei, so ist zunächst festzustellen, daß des letzteren Anschauung hier sehr unklar, seine Stellung gebrochen ist.[1] Das eine Mal äußert er sich in recht demokratischer Weise über die Kirche: nicht die Priester, die Hierarchie, sondern das Christenvolk sind die Kirche (vergl. Erasmi epistolae. Lugduni Batavorum 1706 I S. 395 C.). Das andere Mal erhebt er die Hierarchie, vor allem das Papsttum in den Himmel. Bald stellt er als höchste Autorität die Bibel hin, will unter den Satzungen der Kirche eine Verschiedenheit statuieren und sagt sogar, daß die Kirche hier und da irren könne; bald fordert er wieder Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, des Papstes (vergl. a. a. O. I S. 487 C.). Eine Reform der Kirche will er jedenfalls nur mit Hilfe des Papstes. Nun ist es natürlich nicht ausgeschlossen, daß Erasmus hier in gewisser Weise auf Calvin eingewirkt habe. Sicher ist das durch seinen Ruf: zurück zu Christus! ad fontes! geschehen. Aber das ist doch überhaupt nur die allgemeine Einwirkung des Humanismus auf die Reformation. Dahingegen ist Erasmus durch einen tiefen Graben von dem reformatorischen Verständnis des Heils und des Glaubens getrennt. Wernle sagt: „Paulus war für Erasmus eine verschlossene Welt." — Darnach wäre es verkehrt, wenn wir an diesem Punkt, in der Lehre von der Kirche, eine Einwirkung des Erasmus bei Calvin feststellen wollten, wenn sich die Form der Lehre auch aus dem Einfluß derjenigen erklären läßt, die zu der entscheidenden Wandlung in Calvins Leben und Gedanken mitgewirkt haben. Das gilt zumal auch deswegen, weil vor dem entscheidenden Eingriff in Calvins Leben uns eine Abweichung von der katholischen Lehre nicht bekannt ist.

Dasselbe würde bei Le Fèvre d'Etaples in Betracht kommen. Es ließe sich natürlich denken, „daß für die Art wie sich bei Calvin die evangelischen Überzeugungen gehalten, die Fabersche Richtung von Einfluß war." (Scheibe a. a. O. S. 123.) Aber zunächst

1) Vergl. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit. Leipzig 1870. — P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. Tübingen 1904.

habe ich bei einer Durchsicht des Faberschen Kommentars zu den Paulinen von 1512, der doch am meisten unter seinen Schriften reformatorische Gesinnung verrät,[1] nichts gefunden, was einen Gedanken Calvins in seiner Lehre von der Kirche bestimmt haben könnte; es sei denn, daß man solches in der Bezeichnung der Kirche als der Braut Christi und der Begründung der Einheit der Kirche durch die Einheit des Leibes Christi (S. 125 b) sehen wollte, zwei Gedanken, die sich aber ohne Schwierigkeit bei Calvin aus seiner Abhängigkeit von der Schrift erklären lassen. Vielmehr will es mir an einzelnen Stellen scheinen, als ob bei Le Fèvre Gedanken vorlägen, die gar nicht auf Calvins Anschauung hinführten. Z. B. zu Eph. 4, 11 f. (S. 168 b): mirabilis et diligibilis corporis Christi (ut sic dicam) aedificatrix et architectrix charitas non nostra sed dei, non reflexa sed directa. Jedenfalls war Le Fèvre in den zwanziger Jahren und den folgenden, während deren eine Einwirkung auf Calvin hätte stattfinden können, in seinen Äußerungen zurückhaltend geworden. In seinem Kreise aber wurden die Schriften Luthers, Melanchthons, Butzers gelesen.

d) Verhältnis zu den anderen Reformatoren.

Das führt uns von selbst dazu, die Wurzeln auch von Calvins Lehre von der Kirche bei den deutschen Reformatoren zu suchen.

Zunächst gilt es da, auf die Verbindung mit Luther zu achten. — Sahen wir bisher, wie in der katholischen Kirche immer mehr das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen durch das Dazwischendrängen der Kirche verschoben wurde, wie stark dabei allmählich das Gewicht auf die äußerliche, rechtlich verfaßte Kirche gelegt wird, so tritt in der Reformation unter Luthers Führung die Loslösung von dieser Knechtschaft und die grundlegende Selbständigmachung des Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott ein.[2] Bei Luther vor allem ist das allmähliche Erwachsen eines neuen Kirchenbegriffes aus seiner Erkenntnis des

1) Doumergue I, S. 81 sagt von ihm: en un sens, ce livre peut être appelé: le premier livre protestant. Zurückhaltender sieht Herminjard I S 239 in ihm nur le prélude bien imparfait de „la manifestation de l'Evangile".

2) Außer der schon angeführten Literatur vergl. A. Ritschl, Entstehung der lutherischen Kirche. Zeitschr. f. K.-G. 1877 und Begründung des Kirchenrechts im evang. Begriff von der Kirche. Zeitschrift für Kirchenrecht 1869. — A. Krauss a. a. O. — F. Sieffert a. a. O. — E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, St. u. Kr. 1900. — P. Drews, Luthers Stellung z. Landeskirchentum. Zeitschrift f. Theol. u. K. 1908. — R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892. — J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Aufl. Stuttgart 1901.

Heils und des Glaubens zu verstehen. Der ihm aufgedrängte Kampf gegen die römische Hierarchie ließ ihn dann zu größerer Klarheit kommen. Was er der katholischen Lehre gegenüber als entscheidend erkennt, vereinigt sich darin, daß ihm die äußerlich verfaßte Kirche nicht die unbedingte Heilsanstalt ist. Ihm ist die Kirche vielmehr zunächst das Volk der Gotteskinder, die im evangelischen Sinn Gläubigen, auch wohl die universitas praedestinatorum, eine Gemeinschaft zunächst, ohne daß der anstaltliche Charakter ganz abgestoßen wäre. Er kennt im eigentlichen Sinn nur die eine Kirche, die sowohl sichtbar ist (doch den Ausdruck hat er gar nicht!) als unsichtbar. Unsichtbar, weil sie und die sie begründende innere Wirkung der Gnadenmittel nur für den Glauben erkennbar ist; aber doch zugleich sichtbar, weil die Betätigung ihrer geistlichen Gemeinschaft, in der eben ihr Wesen besteht, an die äußeren Gnadenmittel, Wort und Sakrament gebunden ist. Aber auch so ist sie nur für den Gläubigen sichtbar. Wort und Sakrament sind daher die notae der wahren Kirche. Indem nun Luther dem Ritus der Sakramente eine eigene Bedeutung verlieh, die freilich nur den Gläubigen zum Heil gereicht; indem er sie wesentlich nicht als Bekenntnisakte der Gemeinde, sondern als eine Spende von Gott durch den Verwalter derselben betrachtete, lag die später verderblich gewordene Gefahr vor, daß durch die Betonung des Amtsbegriffs wieder das anstaltliche Moment in der Auffassung der Kirche das Übergewicht gewann. — Zur wahren Kirche gehören nach Luther nicht die mali. Sie sind nur Glieder der äußeren Christenheit, die aber Luther eigentlich nicht Kirche nennen will. Es ist in der Tat zunächst nur der von Ritschl als der dogmatische bezeichnete Begriff der Kirche, was für ihn Kirche ist, und dazu der ethische, sofern unter ihm verstanden wird, daß die Gläubigen untereinander in Liebe verbunden sich gegenseitig dienen. Diese Kirche will er auch äußerlich darzustellen versuchen. Erst als seine Hoffnung auf die Fürsten und die Obrigkeiten, die als wahre Christen die Kirche recht einzurichten unternehmen sollten, zu schanden geworden war, und ebenso auch die Hoffnung auf die Gemeinden selbst, erst da gab er dies Streben auf und suchte nun durch Fürstengewalt wenigstens eine erziehende Staatskirche durchzusetzen. Die äußere Einrichtung derselben überläßt er ganz den Fürsten, die von Gott gesetzt sind, das Äußere zu ordnen. In den gleichen Bahnen geht Melanchthon in den Schriften, die bis zur Institutio von 1536 auf Calvin wirksam werden konnten.

Wenn wir uns nun wieder der dargestellten Lehre Calvins erinnern, so wird uns sogleich die große Verwandtschaft mit Luther entgegentreten. Auch Calvin kennt nur eine Kirche. Diese ist, was er den Römischen gegenüber als den Angelpunkt ihres Zwistes bezeichnet, eine unsichtbare, geistliche Gemeinschaft. Sie ist ihm die Gemeinschaft der Gläubigen gerade auch im evangelischen Sinne. Und wenn Calvin die Kirche als die Schar der Prädestinierten zu bezeichnen liebt, so ist der Ausdruck auch Luther nicht fremd. Auch für Calvin ist diese unsichtbare Kirche zugleich sichtbar, sofern eben ihre notae die rechte Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente sind. Und auch nur dem Glauben ist sie sichtbar. Wie Luther, so legt auch Calvin auf das Wort und seine Verkündigung ein besonderes Gewicht, wie jener, so hält auch er keine priesterliche Vermittlung für nötig, sieht vielmehr in jedem Christen einen Priester, der frei vor Gottes Angesicht treten kann. Wie jener, zumal in den ersten Jahren des Kampfes, will er von der Gemeinde aus die Kirche aufbauen, fordert ebenso wie jener zu dessen Durchführung rechte Zucht.

Freilich bemerken wir dabei auch sogleich, daß der Jüngere manche von den ursprünglichen Positionen des älteren Meisters festgehalten hat, die dieser später anderen gegenüber zurücktreten ließ. Es ist so, wie E. F. K. Müller in seiner Symbolik sagt, daß Calvin (und nach ihm die Reformierten überhaupt!) einige ursprünglich reformatorische Gedanken Luthers rettete, die bei diesem selbst später gefährdet wurden und bei den Lutheranern dann teilweise ganz verloren gingen. Das ist vor allem bei der Auffassung der Kirche als Gemeinschaft und als Gemeinde der Gläubigen der Fall. Wir wiesen schon darauf hin, wie diese bei Luther anderen Gedanken gegenüber zurücktrat. Bei Melanchthon und den Lutheranern ist sie dann durch das Verständnis der Kirche als schola und die Betonung des Amtes ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Das machte sich auch darin geltend, daß Luther und die Lutheraner darauf verzichteten, von der Gemeinde aus die Kirche zur Darstellung zu bringen, und auch gerade als die heilige, sie durch von der Gemeinde geübte Sittenzucht zu erhalten.

Der starken Abhängigkeit von Luther gegenüber, auch in dem Festhalten an ursprünglichen Gedanken desselben, muß doch die Eigenart in Calvins Lehre wohl beachtet werden. Er stellt doch enger, als Luther es tut, die Kirche in Verbindung mit der Prädestination. Bei Luther findet dieser Gedanke sich hier nur vor-

übergehend, nicht in so gewichtiger Ausführung als bei Calvin. Und wenn wir vorhin auch schon das Moment, das am meisten die Prädestinationslehre Calvins bedingt, nannten: die Sicherung des Heils, so glaube ich doch nicht fehl zu gehen, wenn ich in dieser starken Betonung des alleinigen Wirkens Gottes bei der Bestimmung derer, die zur Kirche gehören, noch einen spezifischen Zug der Frömmigkeit Calvins wirksam finde: seine Beugung vor der Ehre Gottes. Sie tritt uns ja auch sonst oft genug entgegen. Auch wenn der Obrigkeit neben anderen Aufgaben die zugeschrieben wird, dafür zu sorgen, daß Gott recht verehrt werde, zeigt sich derselbe Zug. In Verbindung damit steht dann die stärkere Forderung eines sittlich guten Lebens bei den Gliedern der Kirche und die Hervorhebung der Autorität der Schrift bei der Ordnung der Gemeinde, nur daß er sich nicht scheut, hier je nach den Verhältnissen auch Abänderungen gutzuheißen.

Wie erklären sich diese Abweichungen von Luther? Könnte darin sich etwa der Einfluß der anderen Reformatoren zeigen? Als erster käme da Zwingli in Betracht. Seine Anschauung von der Kirche nun ist einerseits in sich nicht völlig einheitlich, andererseits aber auch nicht sich gleichbleibend (vergl. A. Baur, Zwinglis Theol. 2. Bd., Halle 1885 und 1889. — R. Stähelin, Huldreich Zwingli. Basel 1895 und 1897). In der früheren Fassung, ebenso wie in der späteren findet sich bei ihm eine dreifache Anwendung des Begriffes „Kirche", nur daß sie später in eine andere Stellung zueinander gebracht werden. Obenan steht ihm die Kirche als Gegenstand des Glaubens, die Gemeinde der Prädestinierten. Das Wesen der Kirche in dieser ersten Fassung ist ihm Versammlung; in ihrer Gesamtheit ist sie unsichtbar. Konstitutiv für diese Kirche ist das Wort Gottes. Die Sakramente sind ihm nur Darstellungen der Reinheit der Gemeinde. Aber auch das Wort wirkt nach ihm nur als „inneres Wort".[1] — Als eine zweite Seite von Zwinglis Kirchenbegriff tritt uns dann entgegen die einzelne „Kilchhöre", die auch den Bann zu üben von Christo Vollmacht hat. Diese „Kilchhören" stehen nach der älteren Auffassung nicht neben der wahren Kirche, sondern sind Glieder derselben. — Die dritte Seite des Kirchenbegriffes ist die, nach der sie die Gesamtheit derer ist,

1) Doch vergl. Gottschick a. a. O. S. 582 f. In gewisser Beziehung ist aber sicherlich Seebergs Vorwurf a. a. O. S. 83 f. berechtigt, auch ebenso, daß C. v. Kügelgen, Ethik Zwinglis S. 98 bei Zwingli einen stark spiritualisierenden Zug findet.

die sich zu Christo bekennen. Diese letztere empirische Kirche ist als solche nicht Gegenstand des Glaubens. — In späteren Jahren veranlaßten Zwingli äußere Verhältnisse zu einer Änderung, wodurch die zweite Fassung des Kirchenbegriffes eine andere Stellung erhielt und als Teilbegriff unter die dritte rückte. Zur Wertung von Zwinglis Lehre sei nur noch erwähnt, daß sich hier wirklich die beiden Hauptseiten des Kirchenbegriffes, die Kirche als Gemeinschaft und die Kirche als Anstalt, voneinander gelöst haben. Dadurch aber hat er zwar die systematische Einheitlichkeit nicht gefördert, indessen dafür das katholisierende Moment in Luthers Sakramentslehre vermieden. Auch darf der Unterschied von Luther nicht zu groß gefaßt werden; er beruht zum größten Teil nur auf abweichenden Formulierungen (vergl. Gottschick S. 616 und Loofs S. 806). — Achten wir nun auf das Verhältnis der Lehre Calvins zu der Zwinglis, so ist zunächst zu sagen, daß da, wo Luther und Zwingli zusammengehen, für Calvin die Abhängigkeit von Luther näher liegt. Es ist überhaupt recht unsicher, ob Calvin den Züricher Reformator im Jahre 1535 schon näher kannte. Sicher ist, daß dieser niemals besonders hoch in seiner Achtung gestanden hat. Das hat ihn ja mehr denn einmal den deutschen Schweizern verdächtig gemacht (vergl. Hundeshagen, Konflikte S. 321). Schon deswegen ist es nicht wahrscheinlich, daß bei dem einzigen Punkte, in dem man eine Abhängigkeit Calvins von Zwingli vermuten könnte, bei der stärkeren Hervorhebung der Prädestinationslehre, wirklich dieser Einfluß wirksam ist. Das könnte höchstens wohl indirekt durch Martin Butzer geschehen sein.

Bevor wir aber auf diesen eingehen, wollen wir noch einen Blick auf Oekolampad in Basel werfen. Wir wiesen schon oben auf den Punkt hin, der da besonders zu beachten ist. Oekolampad[1] hatte schon Sittenzucht und zwar unter Heranziehung von Laienältesten eingeführt. Eine volle Durchführung seiner Grundsätze wurde freilich auch in Basel selbst unmöglich gemacht durch den heftigen Widerspruch der Berner und Züricher auf dem Tage zu Aarau 1530, besonders gegen die Forderung der Scheidung von weltlicher und geistlicher Gewalt, vor allen bei der Kirchenzucht. Es wäre nicht unmöglich, daß in diesen Punkten eine Beeinflußung

---

1) Vergl. Herzog, Leben Oekol.'s. Basel 1843. — Th. Burkhardt, Über Oekol.'s. Person und Wirksamkeit. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1893 S. 27 ff, 81 ff.

Calvins stattgefunden hätte, während er in Basel im Bezirk der direkten Nachwirkungen des Reformators sich befand.

Doch müssen wir noch vor allem überlegen, ob nicht von Butzer aus direktere Abhängigkeit sich nachweisen läßt. Dieser hat jedenfalls neben Luther auf die theologischen Anfänge Calvins am meisten eingewirkt (vergl. Usteri, Calvins Sakraments- und Tauflehre. St. und Kr. 1884. — R. Seeberg, D. G. — Anrich, Die Straßburger Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihre Bedeutung für den Gesamtprotestantismus. Christl. Welt 1905). A. Lang hat in seiner Arbeit über den „Evangelienkommentar Butzers und die Grundzüge seiner Theologie", Leipzig 1900, durch seine gründliche Untersuchung der Gedanken Butzers die Vorarbeit für eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses und zugleich sehr wertvolle Hinweise gegeben. Für uns ist hier seine Bemerkung (S. 47) sehr wichtig: „Calvin hat jedenfalls, als er in der Institutio von 1536 das damals noch kleine und für ungelehrte Leute bestimmte Handbuch christlicher Lehre entwarf, den Evangelienkommentar reichlich benutzt, während dagegen eine Einwirkung der anderen Kommentare — mag er sie damals auch schon gekannt haben — an keiner Stelle mit Sicherheit zu erkennen ist." Vergleichen wir nun Butzers Lehre von der Kirche in ihrer früheren im Evangelienkommentar vorliegenden Gestalt (A. Lang a. a. O. S. 176 ff.), so zeigen sich doch auch manche bedeutsame Differenzen. Die wichtigste ist die starke Spiritualisierung der Kirche bei Butzer, die in der Konsequenz ihn z. B. dazu führt zu erklären, daß eine gültige Berufung ins Predigeramt nur von Gott, nicht von einer menschlichen Behörde oder Gemeinschaft geschehen könne. Wir haben bei Calvin festgestellt, daß nach ihm Gott gerade durch die menschlichen Vermittlungen die Diener an seinem Wort beruft. Derselbe Zug zeigt sich auch an anderen Punkten, so wenn Butzer in der Kirche das gemeinschaftliche so stark betont, daß er darüber das anstaltliche Moment ganz vernachlässigt. Dies geschieht durch eine subjektivistische Hervorhebung der Definition der Kirche als numerus electorum, wodurch bedingt wird, daß nach ihm die Sakramente ebensowenig wie die äußere Wortverkündigung den Bestand der wahren Kirche verbürgen. Bei Calvin fanden wir auch die Kirche als Anstalt wohl gewürdigt und die Gefahr, die für einen einheitlichen Begriff von der Kirche in einer einseitigen Betonung der Erwählung liegt, war vermieden, eben durch die Anerkennung von Wort und

Sakramenten als notae der wahren Kirche. — Aber eben hierin schon erkennen wir auch die Verwandtschaft der Auffassung beider Männer. Bei Calvin sahen wir ja auch, daß der Gedanke der Gemeinschaft ihm für die Kirche sehr wichtig war. Wenn nun „diese Geistes- und Liebesgemeinschaft der Erwählten untereinander und unter ihrem Haupte Christus ein Lieblingsgedanke Butzers ist, den er sehr oft berührt, und bei dem er stets mit seinem Herzen verweilt" (Lang a. a. O. S. 177), so ist es wohl wahrscheinlich, daß von ihm auch auf Calvin die Erkenntnis der Wichtigkeit dieses Gedankens übergegangen ist. Noch sicherer ist das für die bedeutsame Stellung der Prädestination in Calvins Lehre von der Kirche, die wir ja eben auch bei Butzer finden. Hier ist der Einfluß des Straßburgers deshalb so einleuchtend, weil, worauf Scheibe und A. Lang schon hingewiesen haben, gerade auch in der besonderen Art der Prädestinationslehre bei Calvin eine Verwandtschaft mit Butzers Gedanken vorliegt.

Mit diesen Punkten ist die Verwandtschaft der beiden Lehrarten noch nicht abgeschlossen. Auch der bei Calvin freilich jetzt erst angebahnte und erst später fruchtbar gemachte Gedanke der Christokratie findet sich bei Butzer, und vor allem dann auch die nachdrückliche Forderung rechter Zucht in der Kirche. Von letzterem gerade kann A. Lang sagen (S. 185 f.): „damit ist prinzipiell die Notwendigkeit, die Aufgabe und das Ziel der Kirchenzucht in einer Weise festgestellt, der Calvin später nicht allzuviel Neues hinzuzufügen brauchte".

Doch zeigt sich gerade in dem Neuen wieder die Eigenart Calvins. Zu den zwei Gründen, die Butzer für die Notwendigkeit der Exkommunikation angibt: 1. daß die Sünder dadurch zur Scham geführt, und 2. daß die anderen vor der Verderbnis bewahrt werden sollten, fügt Calvin einen dritten und bezeichnenderweise an erster Stelle hinzu, daß Gottes Ehre gewahrt werden müsse. Die Reflexion auf die Ehre Gottes finden wir freilich auch bei Butzer (Lang a. a. O. S. 198). Aber zu beachten ist doch sicherlich, daß Calvin diesen Gesichtspunkt auch hier und gleich so stark betont. Das weist uns darauf hin, daß wir doch nicht unterlassen dürfen, für die theologische Eigenart Calvins auch auf unserem Gebiete die bestimmte Färbung seiner Frömmigkeit zu beachten, die durch die Besonderheit ihrer Begründung, seiner Bekehrung, hervorgerufen worden ist. Als der Lebendige war Gott ihm persönlich bedeutsam geworden, dessen durch die Gnade in Christo

bestimmter Herrschaft es sich zu unterwerfen gelte. Deshalb entbrannte er von Eifer, der Ehre Gottes zu dienen. Der Blick auf sie mußte auch seine Theologie bestimmen. Auf diesem Boden konnten auch manche Gedanken wachsen, sei es nun, daß sie hier selbständig entstanden oder, von außen hereingetragen, Wurzel fassen konnten. Das wird sich oft nicht entscheiden lassen. Ich möchte hierher vor allem folgende Gedankenkomplexe rechnen: Autorität der Schrift auch für die Gestaltung der äußeren Kirche; Forderung der Christokratie; prinzipielle Trennung von geistlicher und weltlicher Macht besonders bei der Ausübung der Zucht. Für alle diese Punkte werden sich Vorbereitungen bei anderen Theologen nachweisen lassen, aber ich glaube, es hieße das persönliche Moment unterschätzen, wenn wir, zumal bei solch bedeutendem Geiste wie Calvin, alles aus historischen Verbindungen erklären wollten.

Ich fasse also das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen: Calvins Lehre von der Kirche, so wie sie uns in der ersten Ausgabe seiner Institutio entgegentritt, schließt sich hauptsächlich Luthers Auffassung an. Außerdem macht sich besonders der Einfluß Martin Butzers geltend. Das Ganze aber erhält seine bestimmte Färbung durch die Eigenart der Frömmigkeit Calvins.

3. Kapitel:

Die Zeit der ersten praktischen Anwendung.

a) Praktische Tätigkeit.

In der Institutio von 1536 sehen wir Calvins Lehre von der Kirche vor uns, wie sie sich ihm aus seinen Studien und seiner inneren Frömmigkeit gestaltet hatte, ohne daß er dabei durch weitgehende Erfahrung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens geleitet worden wäre. Fast möchte man sich wundern, daß in ihr überhaupt schon so viel von der äußeren Gestaltung der Kirche geredet wird. Bald aber sollte Calvin Gelegenheit finden, in der Härte des Lebens seine Grundsätze zu erproben und weiterzubilden. Es muß interessant sein festzustellen, wie er sich da verhalten hat, er, der harte, rücksichtslose Mann, wie er so gern geschildert wird, den „keine irdische Gewalt — zu einem Akkord mit den irdischen Verhältnissen zu bewegen“ vermochte (Hundeshagen, Konflikte S. 51). Es wird zu untersuchen sein, ob etwa seine Lehre von der Kirche durch die Einwirkungen des praktischen Lebens Modifikationen erfahren hat.

Wie waren die Verhältnisse in Genf, als er dorthin kam.[1] Durch Farel war die Reformation zum Siege gekommen. Farel selbst hat ziemlich ausschließlich auf die Vernichtung des Papismus und auf innere Auferbauung der Gemeinde hingearbeitet. Die Organisation des Kirchenwesens war inzwischen vom Staat allein in die Hand genommen worden. Der Beschluß der allgemeinen Bürgerversammlung vom 21. Mai 1536 hatte die neue Kirche zur Staatskirche erhoben und den Katholizismus aus Genf ausgeschlossen (vergl. Ratsprotokoll O. C. 21 S. 201). Der Rat nahm die Rechte des alten Kirchenregiments an sich und sorgte für die Durchführung der Beschlüsse der allgemeinen Bürgerversammlung. Die kirchliche Gerichtsbarkeit und die Verwaltung der kirchlichen Güter nahm er in die Hand. Er setzte die neuen Prediger ein. Er vertrieb die Anhänger der alten Kirche, ging gegen den Aberglauben, gegen die Messen vor. Es ist klar wohin diese Entwicklung gehen mußte. Sie führte zu dem Zustand, wie wir ihn in den evangelischen Städten der deutschen Schweiz finden: zur vollständigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate.

Es scheint, als ob Farel, solange er allein stand, nichts gegen ein solches Resultat einzuwenden hatte.[2] Ihm lag vor allem an einer klaren Scheidung von der Verderbnis der römischen Kirche. Hierin stimmte Calvin ganz mit ihm überein. Aber er hatte seine Gedanken über die Kirche selbst weiter ausgebaut. Zu diesen wollten die Zustände in Genf durchaus nicht passen.

Ihm erschien es vor allem nötig, daß die rechte Kirche nicht Gott, ihrem Herrn, Unehre bereite. Ihm war es immer ein Greuel, wenn man durch Berufung auf die evangelische Freiheit sittliche

---

1) Vergl. C. A. Cornelius, Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit. Leipzig 1899. — Choisy a. a. O. S. 11. — A. Roget, histoire du peuple de Gen. depuis la reforme jusqu'à l'Escalade. Gen. 1870—1885.

2) Daß Farel auf Calvins Lehre von der Kirche einen Einfluß ausgeübt habe, ist uns sehr unwahrscheinlich. Ich konnte nur Farels sommaire von 1534 einsehen. Da ist aber die Lehre von der Kirche in einem ganz von Calvin abweichenden Tenor gehalten; die unsichtbare Kirche, die aber so nicht genannt wird, tritt allein hervor. Klarheit herrscht nicht. Calvins Entwicklung in seiner Lehre von der Kirche nach seinem Bekanntwerden mit Farel hat gerade in entgegengesetzter Richtung stattgefunden. Daß Farel in seinem sommaire auch das Pastorenamt behandelt, kann unmöglich von Einfluß auf Calvin gewesen sein. Farel denkt bei seinen Ausführungen hierüber nicht an eine bestimmte Organisation. — Die Bedeutung Christi wird von Farel für die Kirche sehr betont, doch findet sich bei ihm nicht die spätere eigenartige Ausgestaltung der Christokratie wie bei Butzer und Calvin. Auch hier ist keine Verbindung herzustellen.

Ausschweifung decken wollte. Daß die Kirche, soweit sie in Erscheinung tritt, auch die grundlegend in Christus erworbene und von ihm immer mehr bewirkte Heiligkeit möglichst zur Darstellung bringe, das war praktisch für ihn ein Hauptziel. Dem aber entsprachen die Verhältnisse in Genf gar nicht. Selbst Kampschulte muß zugeben, Calvin habe wohl ein Recht gehabt, hier auf Sittenzucht besonders zu dringen. Außerdem konnte auch die ganze Richtung, welche die Organisation der Kirche bisher in Genf eingeschlagen hatte, Calvin durchaus nicht gefallen. Er konnte nicht so ruhig wie Farel dem zusehen, wie die weltliche Obrigkeit die Kirche ganz unter ihre Gewalt brachte. Gerade auch darin mußte Gottes Ehre gewahrt werden, daß in der Kirche nicht menschliche Interessen die Oberhand gewinnen. Wenn daher Calvin auch dem Staate das Recht und die Pflicht gab, die Ausübung der Religion zu überwachen, so mußte ihm doch die Cäsareopapie, wie sie tatsächlich in Genf herrschte, zuwider sein. — Es ist vorauszusehen, daß es gerade an diesen beiden Punkten zu erbittertem Kampf kommen mußte.

Zunächst freilich hielt sich Calvin zurück.[1] Das Haupt der Kirche blieb Farel. Am 10. November 1536 legte dieser eine Kirchenordnung vor, die uns nicht erhalten ist. Daran schlossen sich weitere Verhandlungen, bei denen nun auch Calvin mitwirkte. Gerade darin, daß die Geistlichen sich in ihrer Tätigkeit nicht auf die Predigt beschränkt wissen wollten, sondern sich auch darüber hinaus verantwortlich fühlten, erkennen wir Calvins Geist (O. C. 5 S. 319). Ein Punkt war es vor allem, an dem Calvin Anstoß nahm: die Entweihung des Herrenmahls. Er selbst schreibt davon in der ein Jahr später erschienenen Vorrede zur lateinischen Ausgabe des Katechismus von 1538: si quando autem alias nos anxios habebat haec sollicitudo, tum vero acerrime urebat ac discruciabat, quoties distribuenda erat domini coena (O. C. 5 S. 319). So sind denn auch die ganz unter Calvins Einfluß stehenden Artikel, welche die Geistlichen am 16. Januar 1537 im Rat vorlegten, eigentlich eine neue Abendmahlsordnung. Nur da kann ja eine gut geordnete und geregelte Kirche sein, wo das Herrenmahl oft und würdig genossen wird (O. C. 10 S. 5 f.). Mit Berufung auf Gottes Wort

1) Vergl. G. Weber, Gesch. Darst. d. Calvinismus i. Verhält. z. Staat in Genf u. Frankreich. Heidelberg 1836. — G. Galli, Die lutherisch. und calv. Kirchenstrafen usw. Breslau 1879. — A. Roget a. a. O. — J. Gaberel, hist. de l'Eg. de Gen. Gen. 1858. — E. Bloesch, Gesch. d. schw. ref. K. Bern 1898. — Fleury, hist. de l'ég. de Gen. 1880. 2. Bd.

stützt er seine Forderung; nach ihm muß man sich ja vor allem richten, als nach der gewissen Regel jeder Regierung und Verwaltung, besonders aber des Kirchenregimentes (S. 7). So sollen also zunächst alle Gemeindeglieder monatlich einmal zum Abendmahl gehen. Um aber zu verhüten, daß das Mahl unwürdig gefeiert werde, ist es nötig, die Kirchenzucht mit der Exkommunikation einzuführen. Denn wichtig ist, daß bei diesem Mahl der Gemeinschaft des Leibes Christi diejenigen ausgeschlossen bleiben, die offen zeigen, daß sie nicht zu Christus gehören; sonst wird Gott entehrt (S. 8). Ohne diese Ordnung kann eine Kirche nicht den rechten Stand einnehmen (S. 10). Sie einzuführen ist Sache der Obrigkeit (S. 8). Sie soll Personen von gutem Lebenswandel und von gutem Zeugnis unter den Gläubigen erwählen, die über die ganze Stadt verteilt auf das Leben der Einzelnen ihr Augenmerk zu richten haben. Dann aber soll man in der Kirche die Entscheidung treffen. Die Exkommunikation ist als eine ausschließlich kirchliche Handlung gedacht.

Wir sehen wie sich hier ganz die Grundsätze der Institutio geltend machen. Gerade im praktischen Leben kommt der spezifische Zug in der Frömmigkeit Calvins, die Betonung der Ehre Gottes, stark zum Ausdruck. Auch bei dem Aufbau der Kirche finden wir die Punkte hervorgehoben, die nach der Institutio als Kennzeichen der Glieder der Kirche von der Schrift aufgestellt sind. Teilnahme an den Sakramenten wird gefordert. Für das zweite Merkmal, das eines ordentlichen Lebenswandels, soll die Kirchenzucht sorgen. Hier werden wir auch bei dem Einzelnen stets an die Institutio erinnert. Das dritte in der Institutio geforderte Zeichen wird nicht vergessen: Das Bekenntnis des Glaubens. Es wird nämlich schließlich auch verlangt, daß alle Bürger ein Bekenntnis ablegen sollen.

Wir sehen hier also gleich zu Anfang einen Versuch Calvins, die Grundsätze seiner Institutio gerade in der Lehre von der Kirche zu verwirklichen. Sofort aber erheben sich die beiden Schwierigkeiten, mit denen wir Calvin weiterhin stets werden ringen sehen: 1. die einzelnen Bürger wollen sich unter die strenge Sittenzucht nicht beugen; 2. der Staat will sich seine durch die erste Reformation gewonnene Macht nicht nehmen lassen. Dieser erste Versuch Calvins scheiterte im wesentlichen.

Nur der Antrag auf Abnahme eines Glaubensbekenntnisses wurde vom Rat angenommen und sogar dahin verschärft, daß von

jedem Einzelnen ein Glaubenseid verlangt werden solle. Nur Schwierigkeiten und Verbitterungen entstanden dadurch.

Erneutes Drängen der Prediger auf Einführen der Kirchenzucht führte schließlich zu einem Resultat, das nicht nach ihren und besonders nicht nach Calvins Wünschen war. Am 27. Juli 1537 faßt der Kleine Rat einen Beschluß, der Anzeige und Bestrafung der Sünder für die weltliche Obrigkeit in Anspruch nimmt. Die Zweihundert bestimmen sogar am 29. Juli, daß den Bezirksvorstehern Auftrag gegeben werden soll, auf ihre Bezirksgenossen zu achten. Sie sollen die Sünder erst allein, dann im Beisein von zwei bis drei anderen ermahnen, dann der Obrigkeit anzeigen, und die Obrigkeit soll nach Befund der Sache bis zur Verbannung schreiten. An Stelle der frommen Männer sind also weltliche Beamte, an Stelle der Exkommunikation die Strafe der Verbannung getreten; nicht Kirchenzucht, sondern Ausdehnung der Polizeigewalt auf die Sünden der Bürger ist der Inhalt des neuen Gesetzes. Das ist sicherlich wenig nach dem Sinne Calvins gewesen, der ja gerade in diesem Punkte die Kirche selbständig wissen wollte. So hören wir ihn denn auch Februar 1538 in einem Briefe an Bullinger hauptsächlich darüber klagen, daß es noch keine Kirchenzucht gäbe, während doch nach seiner Ansicht eine Gewähr dauernden Bestehen der Kirche nur in der Wiederherstellung jener alten, das ist apostolischen Disziplin zu finden ist. — Nicht ebenso wird es Calvin als eine Überschreitung der Befugnisse der weltlichen Gewalt haben erscheinen können, wenn der Staat auch bei Lehrstreitigkeiten für sich die letzte Entscheidung in Anspruch nahm, so z. B. als im März 1537 Anabaptisten nach Genf kamen, die die Schrift besser zu verstehen vorgaben als die Prediger und sich weigerten, mit den anderen zu beten (vergl. Ratsprotokoll vom 18. März 1537). Zwar steht ja nach Calvin die Entscheidung über Wahr und Falsch nur bei der Schrift. In einer Rede, die Calvin auf einem Kolloquium zu Lausanne am 5. Oktober 1536 hält (O. C. 9 S. 877), heißt es so ganz der Institutio entsprechend, daß die Berufung auf die Väter die Autorität der Schrift nicht irgendwie beschränken dürfe. Denn Gott übt seine Herrschaft nur durch sein Wort aus (S. 878). — Aber die Obrigkeit muß doch entscheiden, wann sie eingreifen und jemandem zum Gehorsam gegen die Schrift zwingen muß.

All die Reformen, die ihm für die Kirche nötig erschienen, hätte Calvin gern auf dem Wege gemeinsamen Strebens der auf

einer Synode vereinigten Einzelgemeinden gefördert gesehen. Es ist ganz recht, wenn Cornelius meint, Calvin habe eine „internationale Garantie der evangelischen Einzelkirchen" erstrebt. Leider sollte ihm das nicht gelingen. Vielmehr trug gerade der Zwist mit der Berner Nachbarkirche dazu bei, es zwischen der Genfer Bürgerschaft und den Predigern zum offenen Konflikt zu bringen. — Vergeblich bemühte sich Calvin gerade mit der Berner Kirche zur Einigkeit zu kommen. Nur nach Beratungen miteinander solle man Neuerungen vorbringen, so schreibt er Februar 1537 an einen Prediger zu Bern (O. C. 10 b S. 85. Herminj. 4 S. 187). Auf diese Weise würde Uneinigkeit zwischen den Kirchen zu vermeiden sein. — Aber was er erstrebte, das war Einigkeit im Geist, nicht in Äußerlichkeiten. So kann er am Schluß des Vorwortes des Katechimus von 1538 seinen Amtsbrüdern Frieden anraten und doch zugleich das Drängen auf Gleichheit des Ritus tadeln. Erst recht lehnt Calvin es ab, daß einer seine Formeln in der Kirche anderen tyrannisch aufzwingen könne. Das trat besonders im Streite mit Caroli zutage (vergl. O. C. 10 b S. 119. Herminj. 4 S. 281 ff.). Deshalb lehnt er auch das Athanasianische Symbol ab, weil es von keiner legitima ecclesia approbiert sei (O. C. 10 b S. 84. Herminj. 4 S. 183 ff.).

Wenn wir dies beachten und zugleich, daß den Genfer Predigern ein weiteres Nachgeben dem Staate gegenüber für die Kirche gefährlich erschien, so wird es uns verständlich, wie es überhaupt bei einer verhältnismäßig so unwichtigen Frage wie die der Berner Bräuche zur Katastrophe kommen konnte. Die Genfer und zumal Calvin betonten eben die Freiheit der Einzelgemeinde. Dazu kam noch, daß die weltliche Obrigkeit die Ehre der Kirche verletzte. Und so glaubten nun die Prediger nicht nachgeben zu können. Denn das war es gerade, wofür Calvin besonders besorgt war, daß er nicht die Ehre der Kirche und damit die Gottes preisgäbe. Deshalb forderte er eine Synode der eidgenössischen evangelischen Theologen. Dem Urteil dieser als einer kirchlichen Autorität wollte er sich unterwerfen, nicht dem Eigensinn einer Nachbarkirche oder dem Zwang der weltlichen Obrigkeit.

Da man in Genf den Einspruch der Prediger nicht beachtete, so erklärten Farel und Calvin am 21. April 1538, als das Abendmahl auf Befehl des Rates nach dem neuen Ritus ausgeteilt werden sollte, „sie würden das Abendmahl nicht austeilen und zwar nicht um des Brotes Willen, denn das sei eine gleichgültige Sache,

die in der Freiheit der Kirche stehe, sondern weil sie, solange das Volk nicht besser disponiert sei, das heilige Mysterium profanieren würden" (Ratsprotokoll vom 20. und 21. April O. C. 21). Darüber kam es zum Bruch. Auch in Genf behielten zunächst die kirchenpolitischen Grundsätze, wie sie in der deutschen Schweiz gehandhabt wurden, den Sieg.

Die Vertriebenen suchten auch jetzt durch Vermittlung der übrigen Schweizer Kirchen ihre Wiederherstellung zu erreichen. Die Artikel, die sie als Grundlage einer Verständigung der am 28. April in Zürich zusammentretenden Synode überreichten, betonen, daß die Kirche zuletzt in ihrem Urteil frei bleiben müsse (Herminj. 5 S. 3). Vor allem fordern sie dann, daß für Kirchenzucht gesorgt werde. — Wir sehen also auch hier diese beiden Punkte, Unabhängigkeit der Kirche und Kirchenzucht, zusammen hervortreten. In bezug auf die letztere heißt es: „in dieser Hinsicht beschränken wir uns jetzt auf die allernotwendigsten Forderungen. 1. Einteilung der Stadt in Pfarren. 2. Hinreichende Vermehrung der Zahl der Geistlichen. 3. Wiederherstellung des richtigen Gebrauches der Exkommunikation, in der Weise wie wir es früher angegeben haben, nämlich, daß der Rat für die einzelnen Stadtquartiere tüchtige Männer ernenne, die mit uns gemeinsam diese Sorge übernehmen. 4. Daß bei der Berufung der Diener des Wortes nicht die Handauflegung, welche den Geistlichen zusteht, durch die Obrigkeit beiseite geschoben werde" (vergl. Cornelius a. a. O. S. 182 f.). Auch in diesen Einzelforderungen spiegeln sich klar die beiden oben aufgewiesenen Tendenzen. Beachtenswert ist auch, daß gerade bei der Einführung der Prediger die Kirche Selbständigkeit besitzen soll. — Aber wie vorauszusehen, scheiterten die Verhandlungen. Calvin sollte erst in der kleinen Fremdengemeinde zu Straßburg eine vortreffliche praktische Schule durchmachen, ehe es ihm gelang, auch die Genfer Kirche mehr nach seinem Ideal zu gestalten. Bevor wir zu einer zusammenfassenden Besprechung der eben behandelten Zeit übergehen können, müssen wir noch einiges von bisher nicht behandelten literarischen Dokumenten aus dieser ersten Genfer Zeit nachholen.

„Mit Genehmigung der hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät wurde nur ein Teil der Arbeit hier abgedruckt. Die vollständige Arbeit ist in den ‚Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins unter Redaktion von Lic. Dr. Bohatec, herausgegeben von der Reformierten Gemeinde Elberfeld', abgedruckt und durch den Verlag von Rudolf Haupt in Leipzig zu beziehen."

Lebenslauf.

Geboren am 17. Dezember 1881 zu Essen/Ruhr als Sohn des Waisenvaters Karl Werdermann, besuchte ich zunächst die Volksschule meiner Vaterstadt und sodann ihr Gymnasium. Von diesem erhielt ich zu Ostern 1902 das Reifezeugnis, worauf ich vom 1. April 1902 ab meiner Militärpflicht genügte und mich zugleich als Student der Theologie an der Universität Halle/Saale einschreiben ließ. Nach beendigtem Militärjahre blieb ich noch vier Semester bis Ostern 1905 in Halle, die drei letzten Semester als Mitglied des reformierten Studentenkonvikts. Als meine wichtigsten theologischen Lehrer dort darf ich bezeichnen Rothstein, Kautzsch, Lütgert, Loofs, Lang, Kaehler, Warneck. Ostern 1905 ging ich nach Bonn und hörte dort in den folgenden vier Semestern noch bei Koenig, Clemen, Boehmer, Sell, Ecke, Ritschl, Sieffert, Sachsse. All meinen Lehrern schulde ich Dank, im besondern auch noch dem jetzigen Privatdozenten Lic. Goeters als Inspektor des reform. Konvikts in Halle und Herrn Prof. Boehmer als Direktor des evangelisch-theologischen Stifts in Bonn, unter dessen fördernder Leitung ich vier Semester stehen durfte. Hierfür sowie für andere freundliche Unterstützungen bin ich der ev.-theologischen Fakultät in Bonn noch besonders verpflichtet.

Zu Ostern 1907 bestand ich mein erstes theologisches Examen zu Coblenz, worauf ich vom 1. Mai 1907 bis zum 30. Juni 1908 von der reformierten Gemeinde zu Elberfeld in ihr Kandidatenstift aufgenommen wurde. Vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908 erledigte ich zugleich mein Lehrvikariat beim Superintendenten Calaminus in Elberfeld. Bis zum 30. Juni 1909 war ich sodann Mitglied des Domkandidatenstifts in Berlin unter der Leitung seines Ephorus, Herrn D. Dryander. Seitdem bin ich in der evangelischen Gemeinde Wanheim-Angerhausen mit der Vertretung des erkrankten Pfarrers beauftragt. — Auch den Herren, die mich in die Aufgaben des praktischen Amtes einführten, gebührt aufrichtiger Dank.

Zu der vorliegenden Untersuchung gab mir die Anregung Herr Prof. D. Sieffert. Ihm bin ich auch für seinen Rat und seine Teilnahme, mit denen er meine Arbeit begleitete, verbunden.